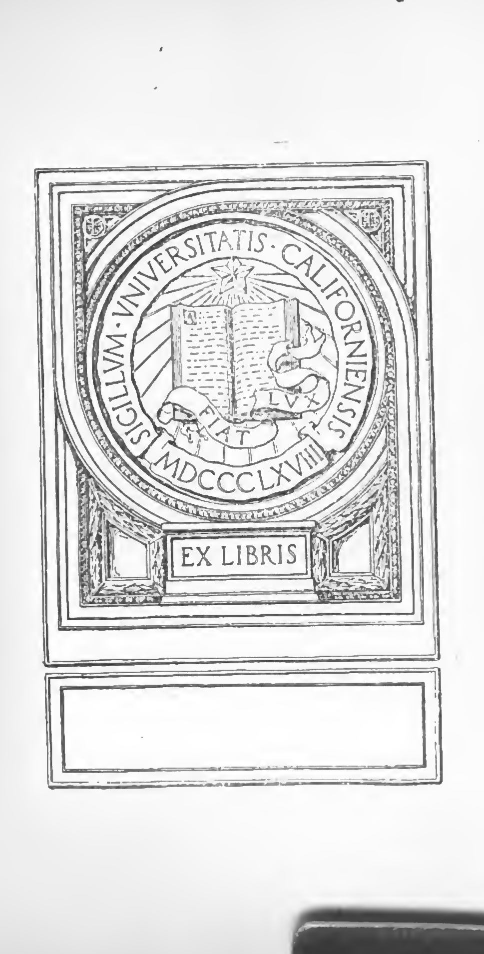
Die Hellenistischen Mysterienreli...

Richard Reitzenstein


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

DIE HELLENISTISCHEN MYSTERIENRELIGIONEN

NACH IHREN GRUNDGEDANKEN UND WIRKUNGEN

VORTRAG

URSPRÜNGLICH GEHALTEN IN DEM WISSENSCHAFTLICHEN PREDIGERVEREIN FÜR ELSASS-LOTHRINGEN DEN 11. NOVEMBER 1909

VON

R. REITZENSTEIN

ZWEITE UMGEARBEITETE AUFLAGE



VERLAG VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1920

DEM ANDENKEN

ALBRECHT DIETERICHS

GEWIDMET

Vorrede.

Das Büchlein, das hier nach kaum einem Jahrzehnt zum zweiten Male erscheint, hat für mein Leben eine gewisse Bedeutung; es bezeichnete für mich den Höhepunkt meiner Lehrtätigkeit an der Straßburger deutschen Hochschule, der ich in mehr als siebzehn Jahren die beste Kraft meiner Manneszeit gewidmet habe, und es durfte zugleich äußerlich jenes mich beglückende Gefühl der Interessengemeinschaft mit einer im edelsten Sinne liberalen Theologie bekunden, wie sie mir nach den Erlebnissen meiner Kindheit und Jugendzeit Herzensbedürfnis war. So habe ich mich nicht entschließen können, dem ersten Teil deshalb die Form des Vortrags zu nehmen, weil er nicht mehr, wie einst, wörtlich das geben kann, was in einem Theologenkreise wirklich gesprochen war. Soviel als möglich habe ich darin freilich unverändert gelassen und nur in einer längeren Einlage angedeutet, was ich inzwischen dazugelernt habe. In den anschließenden Ausführungen und Anmerkungen habe ich selbstverständlich freier geschaltet. Sie zu einer systematischen Darstellung umzugestalten, was befreundete Theologen gewünscht hatten, erwies sich als untunlich, wenn die Grundanlage bleiben sollte. Manche Bücher können nur Stückwerk bieten, gerade weil sie ein Stück des Schreibers waren.

Die große Literatur, die inzwischen herangewachsen ist — ich nenne als mächtigstes Werk Nordens Agnostos Theos —, habe ich auszunutzen versucht und bitte, wenn mir etwas entgangen ist, gern um Vergebung. Wer an der Grenze seines eigentlichen Faches spät in solche Nebenstudien geraten ist, wird es auf sich nehmen müssen, manches zu übersehen, wenn er überhaupt noch Eigenes bieten will. So geht von den

Änderungen wohl mehr darauf zurück, daß sich mir im persönlichen Verkehr mit hiesigen Kollegen ein neuer Teil des Orients zu erschließen begann, daß mein verehrter Kollege Fr. C. Andreas manch lange Nacht daran wendete, mir die unschätzbaren Reste manichäischer Religionsurkunden aus den Turfān-Fragmenten vorzuübersetzen und sie mit mir durchzusprechen, daß Herr Kollege Lidzbarski ungebeten die Durchsicht seiner Übersetzungen des mandäischen Genzā dem fast Unbekannten anbot und dann noch die wichtigen liturgischen Sammlungen mit mir durchging, deren Druck nun endlich begonnen hat, daß bei Besuchen in Berlin Prof. F. W. K. Müller, der uns zuerst die manichäische Literatur erschlossen hat, in hochherzigster Weise nicht nur die Schätze des Museums für Völkerkunde, sondern sogar seine eigenen Aufzeichnungen und Vorarbeiten zur Verfügung stellte, und Prof. A. v. Le Coq in unerschöpflicher Liebenswürdigkeit und Hilfsbereitschaft neue Funde aus seinem Spezialgebiet mir zugänglich machte oder alte verfolgen half, während in Fragen der Ägyptologie als neuer, nie versagender Berater Prof. Sethe eintrat. Die Einseitigkeit, in der nicht eine Ägyptomanie meinerseits, wohl aber die mir zugängliche Überlieferung des Orients die Arbeit früher gehalten hatte, war aufgehoben, eine neue Erkenntnisquelle für die hellenistischen Vorstellungen und Worte in der frühchristlichen Literatur erschlossen. Drei Grundtatsachen, die ich zuerst in dem Aufsatz „Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur", Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1917, Abh. 10 aufgezeigt habe, fanden vollste Bestätigung: schon die persische Herrschaft hat iranische Religionsvorstellungen überallhin verbreitet und der Hellenismus setzt das in gesteigertem Maße fort; die manichäische Religion hat unendlich viel altes Volksgut fast unverändert übernommen und weitergegeben; Mandäismus und Manichäismus stehen trotz aller Verschiedenheit im engsten Zusammenhang und müssen immer auseinander erklärt werden. So liegen denn weitere Arbeiten im Manuskript abgeschlossen oder in den Grundzügen vorläufig festgestellt da; ich muß

wünschen, daß es mir noch vergönnt sei, die einen zum Druck zu bringen und die anderen wenigstens zu Ende zu führen. Für dies Buch aber hat sich daraus die Schwierigkeit ergeben, daß ich die neu erworbenen Erkenntnisse nicht ignorieren und doch jene Arbeiten nicht in ihm vorlegen kann. Möge der Ausweg, den ich schließlich gewählt habe, nachsichtige Beurteilung finden.

Nach den Helfern verlangen die Gegner den schuldigen Dank. Ich bin mir bewußt, nach einer ersten, übermütigen Jugendzeit Polemik nicht mehr gesucht zu haben, aber mich hat sie später in reicher und zunächst nicht immer erfreuender Weise gesucht. Daß ich keinem ernsten Angriff auf meine Wissenschaft oder ihre großen Toten ausgewichen bin, hat mich in meiner Arbeit weiter geführt und, sooft ich sie aufgeben wollte, zu ihr zurückgezwungen. So herb der Streit mir manchmal war, ihm allein danke ich es, wenn ich zuletzt zu einer mich selbst innerlich befriedigenden Gesamtanschauung gekommen bin.

Den letzten Dank aber zolle dies Büchlein wieder dem Manne, auf dessen Spuren ich in meiner eigenen Weise gewandelt bin, dem Verfasser der Mithrasliturgie, der wohl am eindringlichsten philologischer Arbeit den Weg in diese Gebiete gewiesen hat, und dessen Wirkung bleiben wird, auch wenn einmal jede Zeile seiner Werke überholt oder gar widerlegt sein sollte, dem Erben Useners Albrecht Dieterich. Noch steht vor meiner Seele das Bild seiner jugendfrohen Siegfriedsgestalt mit dem strahlenden Antlitz, dem auch ein bittrer Angriff nur ein sonniges Lächeln entlockte. Als Götterliebling durfte er im Leben sich fühlen; ein Götterliebling blieb er auch darin, daß er sterben durfte, als sein Vaterland noch im Glanze stand.

Göttingen, den 9. Mai 1919.

R. Reitzenstein.

[Kurz bevor ich die Revision der letzten vier Bogen erhielt, ersuchte mich Herr Kollege Andreas im Hinblick auf eine

andere Arbeit, Übersetzungen von ihm nicht mitzuteilen, da sie ihm selbst noch nicht voll genügten. Ich habe geglaubt, dem auch in diesem Buch nachkommen zu sollen, und daher ein Zitat, auf das S. 92 schon verwiesen war, nachträglich verwischt; zwei frühere und nebensächlichere wörtliche Ausführungen bitte ich nur als vorläufige Versuche zu betrachten. Das Zarathustra-Fragment auf S. 126 hat Prof. Andreas selbst sorgfältig für den Druck zurecht gemacht und in der Korrektur noch ausgestaltet. Die Leser werden ihm, so wie ich, für dies Kleinod religiöser Literatur aufrichtigen Dank wissen.

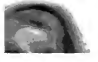
Göttingen, den 29. Mai 1920. D. O.]

Inhaltsübersicht.

Mit dem Empfinden aufrichtiger Dankbarkeit, aber auch leiser Besorgnis komme ich der Aufforderung nach, in einem theologischen Kreise als Philologe über ein religionsgeschichtliches Thema zu sprechen. Denn so dankbar jeder Philologe, wenn er die Hauptprobleme des Urchristentums seiner Betrachtung mit unterwerfen muß, es wohl stets empfindet, daß alle seine Arbeit von dem Boden ausgeht, den die protestantische liberale Theologie uns erkämpft hat, und daß sie ohne ihre Vorarbeit und Mithilfe undenkbar wäre, so notwendig muß er sich noch jetzt leider gleich im Eingange gegen eine Vorstellung verteidigen, die immer noch in Wort und Schrift von hervorragenden Theologen auch dieser Richtung genährt wird, die Vorstellung, daß er als Unberechtigter, gewissermaßen als Einbrecher, in ein fremdes Gebiet dringt, wenn er Fragen streift, die von dem Theologen auch behandelt werden und behandelt werden müssen. Ist es des Philologen Aufgabe, sich die Geistesentwicklung des gesamten Altertums, nicht zum wenigsten also auch seines Ausganges, zur lebendigen Anschauung zu bringen, so wird er ein Eingehen auch auf die erste Entwicklung des Christentums nicht vermeiden können, und selbst wenn er sich willkürlich auf das Heidentum beschränken wollte, so könnte er vieles in ihm gar nicht verstehen, ohne die frühchristliche Literatur, ihre Sprache und Begriffsentwicklung, das Empfindungsleben und den Kult der Ge-

meinden mit heranzuziehen. So wird die Arbeit beider Wissenschaften in der Tat oft parallel gehen müssen, wo sie rein in ihrem Fach bleibt, freilich mit verschiedenem Ziel. Auf die Einheit der gesamten Zeitentwicklung wird die eine Betrachtungsweise das Hauptgewicht legen, die Ähnlichkeiten und Berührungspunkte zwischen Christentum und Heidentum besonders hervorheben und leicht in Gefahr sein, das Eigentümliche in ersterem in der Darstellung zurücktreten zu lassen oder gar zu unterschätzen; umgekehrt wird eine Behandlungsweise der gleichen Fragen, die das Christentum zum alleinigen Gegenstande der Forschung macht und das ihm Eigentümliche oder dem Judentum Entnommene in den Mittelpunkt stellen muß, jene Ähnlichkeiten gern auf Äußeres beschränken und Einflüsse erst für die Zeit zugeben wollen, in der das Christentum schon als fertiges Gebilde vorliegt. Mir scheinen beide Betrachtungsweisen an sich so berechtigt und zur gegenseitigen Ergänzung bestimmt, wie, um ein freilich nicht ganz treffendes Bild zu verwenden, in der Geschichte die Betonung des Milieus oder der Persönlichkeit. Nur erschwert der ungeheure Umfang beider Literaturen, die niemand mehr voll übersehen kann, dem einzelnen diese Ergänzung und schafft leicht persönliche Gegensätze, über welche die Erkenntnis, daß auf beiden Seiten gleich schwer gesündigt wird, freilich hinweghelfen sollte.

Von einigen nicht unbekannten, aber vielleicht nicht genügend betonten Grundanschauungen hellenistischer Religionen wollte ich berichten, und zwar von gemeinsamen Grundanschauungen, nicht von dem Sonderbesitz der einzelnen.[1] Ich bezeichne dabei mit dem Worte 'hellenistisch' Religionsformen, in denen orientalische und griechische Elemente sich mischen, mag das Griechen-



tum auch nur darin bestehen, daß ihm die Sprache und Begriffe oder die philosophische Deutung und Rechtfertigung entnommen ist, und mögen anderseits auch Vorstellungen und Stimmungen, die jetzt aus dem Orient herüberdringen, sich in einer weit zurückliegenden Epoche des Griechentums schon nachweisen lassen, ja mag in manchen Fällen der Orient nur den Anstoß zu einer Wiederbelebung gegeben haben.[3] Die griechische Religion hatte ja frühzeitig gerade durch ihre künstlerische und daher anthropomorphe Ausgestaltung die Widerstandskraft gegenüber der einsetzenden Spekulation und Aufklärung verloren. In jener künstlerischen Ausgestaltung war sie von dem Stadtstaat des fünften und vierten Jahrhunderts ergriffen und zum politischen Gebilde gemacht worden, für welches der Glaube des einzelnen Bürgers nicht eben viel bedeutete. Polis-Religion einerseits und Aufklärung anderseits drängten dann die Elemente volkstümlicher oder mystisch-vertiefter Frömmigkeit an den meisten Stellen in die niederen Kreise, und, mochte auch ein Plato der letzteren Gedanken erhabener Religiosität entnehmen, so übten doch weder er noch seine zum Teil an den Volksglauben anschließenden nächsten Nachfolger in dieser Hinsicht zunächst größeren Einfluß. Nur auf das künstlerische Schaffen übertragen wirkt Platos religiöse Sprache weiter. Erst mit dem Erstehen der Monarchien beginnt eine planmäßige Rücksichtnahme auf das religiöse Empfinden breiterer Massen, die ja auch auf orientalischem Boden von Anfang an politische Notwendigkeit ist. Die stoische Philosophie paßt sich diesem Bestreben an, schafft die Literaturgattung der Apologetik und gelangt, indem sie die Götter als Begriffe oder Naturkräfte deutet und die Mythen allegorisch erklärt, zunächst für die griechische, bald auch für die orienta-

lischen Religionen zu einem *tolerari posse*, einem an den Verstand sich wendenden Nachweis, daß Volksglaube und wissenschaftliches Erkennen des Gebildeten sich nicht zu befehden brauchen. Da in den großen orientalischen Religionen, die von einem festen Stande von Priestern gehütet werden, eine Umdeutung der Gottheiten zu Naturkräften oder Begriffen schon begonnen hatte, hat die Stoa dabei vor allem den Wortschatz für die hellenistischen Umgestaltungen jener Religionen gegeben und gewissermaßen die religiöse κοινή geschaffen. An sich war ihre Apologetik religiös so wirkungslos, wie die Apologetik meist, und wie es der Herrscherkult, in dem die neuen Monarchien ihre griechischen und orientalischen Untertanen zusammenfassen und ähnlich wie im Stadtstaat eine göttliche Repräsentation des politischen Gebildes schaffen wollten, wenigstens für den Griechen geblieben ist. Wohl aber gewann für ihn gerade im Laufe des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhunderts die Philosophie eine fast religiöse Bedeutung, die, im wesentlichen jetzt auf die Ethik gerichtet, ihn von dem blinden Spiel des äußeren Geschehens und dem Streit der eigenen Leidenschaften unabhängig machen und ihm in sich selbst den festen Punkt und mit der Freiheit den Frieden geben wollte. Wieweit sie jetzt auch ganz untheoretische Naturen ergreift und zu welchem Seelenadel sie selbst an ihrer äußersten Peripherie noch erzieht, mag ein so nüchterner Mann des praktischen Lebens wie Polybios, zu welcher Höhe der Geistesbildung und zu welchem Ideal echtesten Menschentums sie erheben kann, ein Lehrer wie Panaitios zeigen. Die Religion spielt dabei gar keine Rolle. Erst der Zusammenbruch seines aristokratischen Humanitätsideales[3], den sein Schüler, der Syrer Poseidonios, wenigstens auf mo-

ralischem Gebiete vorauserlebte, schafft die Sehnsucht nach einer neuen, stärkeren Begründung der sittlichen Ideale; das orientalische Empfinden eines unlöslichen Zusammenhanges von Gott und Mensch wirkt mit, ihn auf Platos religiös befruchtete Philosophie zurückzuführen. Ein universelles Wissen, wie es nach ihm im Altertum niemand mehr vereinigt hat, sucht seine letzte Krönung im mystischen Schauen; der Philosoph wird zum Propheten, und die Macht seiner Sprache und Glut seiner Phantasie beeinflußt die heidnische wie christliche religiöse Literatur bis zum Ausgang des Altertums und träg eine Fülle platonischer Vorstellungen und Worte hinüber in den Orient.[4] Eine Umbildung des Griechentums hat begonnen, die sich unter dem Druck entsetzlicher Zeiten und eines immer allgemeineren Sünden- und Schuldgefühles wunderbar beschleunigt; bald sehen wir im Neupythagoreismus orientalischen Zauberglauben sich mit vermeintlich altgriechischer Weisheit verbinden; später in der allmählichen Umbildung des Platonismus zum Neuplatonismus eine rein orientalische Form der Ekstase zum Höhepunkt und Ziel des philosophischen Lebens werden. Immer bewährt sich der Satz: werbende Kraft besitzen und missionierende Tätigkeit üben im Hellenismus nur griechische Philosophie und orientalische Religion oder Religiosität.

Es ist selbstverständlich, daß beide auch auf das Christentum Einfluß ausüben; die Wirkung des Hellenismus auf dasselbe wird voll nur erkennen, wer beiden Bestandteilen gerecht zu werden vermag. Nun ist die Einwirkung der Philosophie auf das Christentum gewiß noch nicht eindringend genug, doch aber so oft geschildert, daß ich sie hier beiseite lassen kann. Es gilt zunächst den zweiten, eigentlich orientalischen Teil hellenistischer

Religionen scharf ins Auge zu fassen. Er wird nicht ohne weiteres den alten Volksreligionen gleichgesetzt werden dürfen. Ein starker Ideenaustausch hat die orientalischen Religionen offenbar schon in der Perserzeit einander angeähnelt. Wir können das an der Vorstellung von einer zur Materie niedergesandten Gottheit, die bald als innerer Mensch männlich, bald als Seele weiblich gefaßt und mit verschiedenen Volksgöttern identifiziert wird, jetzt einigermaßen verfolgen.[5] Die Einführung griechischer Worte für die Begriffe oder Naturkräfte die man in den Göttern ganz allgemein su suchen begonnen hatte, mußte die Ausgleichung beschleunigen. Vor allem aber mußte die intensive Missionstätigkeit, die jetzt anhebt, ihren Charakter ändern.[6] Jede Religion wird in der Propaganda und der Diaspora anders, wird unendlich persönlicher als innerhalb eines geschlossenen Volkstums, in dem die Beteiligung an ihr selbstverständlich ist und dem einzelnen keine eigene Entscheidung auflegt, und jede wird universeller werden müssen, ja zu dem Versuch gedrängt werden, sich als die Urreligion der Menschheit zu geben. Auch die äußeren Einrichtungen werden sich den geänderten Verhältnissen anpassen müssen.

Suchen wir diese Umgestaltung alter Natur- und Volksreligionen in der Propaganda der hellenistischen Zeit zu erkennen, so ist für die ägyptische das Material reich, und besonders die Beschreibung des Isisdienstes bei Apuleius läßt Kult, Sprache und Empfindungsleben klar erkennen; für die phrygische Religion haben wir in dem heidnischen Teil der Naassener-Predigt wenigstens ein längeres Originaldokument, daneben zwei kurze Beschreibungen von Gemeindefesten. Für die persische bieten die mandäischen und manichäischen Texte und die Leh-

ren einzelner älterer Sekten immerhin wichtigen Anhalt.[7] Für die übrigen sind wir auf Andeutungen angewiesen. Aber wir können sie untereinander vergleichen und dadurch beleben und in Zusammenhang bringen, nicht nur, weil allerlei Wechselwirkungen schon stattgefunden haben, sondern noch mehr, weil wenigstens die Hauptreligionen jetzt einen Grundzug gemeinsam haben, der sie dem damaligen Griechentum, das dem Gebildeten Gott immer transzendenter gemacht, immer weiter von dem Menschen abgerückt hat, schroff entgegenstellt: Osiris, Attis, Adonis sind Menschen gewesen, gestorben und als Götter auferstanden, und etwas Ähnliches hat nach jüngerer Auffassung auch der iranische Gott 'Mensch' erfahren: zur Materie ist er herabgestiegen, dort in Todesschlaf versunken, aber wieder erweckt worden und ist zur himmlischen Heimat zurückgekehrt. Wenn wir uns mit diesen Göttern vereinigen, sie in uns aufnehmen oder sie anziehen, haben wir die felsenfeste Gewißheit der eigenen Unsterblichkeit, ja Göttlichkeit. Aber die alten nationalen Mysterien, die für Ägypten auch Herodot bezeugt, Darstellungen der Erlebnisse des Gottes und mindestens seit frühhellenistischer Zeit auch der trauernden, suchenden und endlich findenden Göttin, die Klage um den gestorbenen Adonis und die Begrüßung des auferstandenen, die Hauptdarstellungen des Attisglaubens — alle diese heiligen Handlungen (alt oder neu eingeführt) scheinen im hellenistischen Kult Teile eines kunstvoll geordneten Gottesdienstes geworden und ganz oder doch für die Gemeinde öffentlich. Ob wir sie noch Mysterien nennen wollen, macht wenig aus, wenn wir sie nur scharf von jenen rein persönlichen Mysterien trennen, die wir daneben im ägyptischen, phrygischen und persischen Kult nachweisen

können. Zu der Isisgemeinde gehören 'Zugewandte' verschiedenen Grades, Gläubige oder Proselyten, *advenae*, wie sie auch hier heißen. Sie nehmen teil am Gottesdienst und betreten den Tempel; ja sie dürfen in dem heiligen Bezirk selbst Wohnung nehmen. Dennoch sind sie geschieden von denen, die sich der Gottheit verlobt und ihr Leben ihr zu eigen gegeben haben, den Mysten, auch wenn diese in der Welt leben. Diese haben 'das Joch auf sich genommen' und sich, wie es hier, in anderen Mysterien, auf welche schon Livius Bezug nimmt, und im Mithraskult heißt, zu dem heiligen Kriegsdienst gemeldet.[8] Ein Diensteid, *sacramentum*, verpflichtet sie auf Lebenszeit. Der Dienst ist schwer, eine strenge Askese ist mit ihm verbunden, und viele beben davor zurück. Denn so weitherzig gerade der Isiskult gegen die Proselyten ist, so streng hält er darauf, daß die Mysten bis in die Äußerlichkeiten die rituellen Vorschriften mitmachen, die in der Heimat für den Priester gelten. Schon dies konnte zum Verständnis der von Apuleius andeutungsweise beschriebenen Isismysterien führen, welche ich schon vor Jahren als Nachahmung der heiligen Handlung erweisen konnte, die den Pharao bei seiner Thronbesteigung zum Gott macht. Den Tempel umwandelnd und die Götter begrüßend vollzieht er symbolisch die Himmelswanderung durch die zwölf Stunden der Nacht, durch welche der Gestorbene zu Gott wird oder aus Gott geboren wird.[9] Da auch der Priester, wenigstens soweit er als Vertreter des Pharao handelt, göttliche Kraft hat und Gott ist, so ist wohl möglich, daß auch schon der nationale Kult eine entsprechende Priesterweihe wenigstens für die höheren Stufen kannte, die ja mindestens nach späterer Anschauung auch den Zugang zu geheimem Wissen eröffnen.

Weniger wahrscheinlich wäre eine andere Erklärung, daß man nämlich in den Kultgemeinden des Auslandes, in denen eine Bestallung des Priesters durch den König oder seinen Stellvertreter rechtlich wie faktisch unmöglich war und die Forderung priesterlicher Abstammung von Anfang an fortfallen mußte, und ebenso in den freieren Kultverbänden des Mutterlandes als Ersatz frühzeitig jene alte Königsweihe heranzog. Aus der Zahl der Geweihten beruft dann der Gott, d. h. die Kooptation der eigentlich amtierenden Priester, den einzelnen je nach dem Einfluß römischer Kollegienordnung zu einer zeitlich beschränkten oder lebenslänglichen Stellung. Auch im phrygischen Kult sehen wir eine zunächst dem Gemeindekult dienende Opferhandlung, an welcher der Priester obersten Grades beteiligt ist, das Taurobolium, zur Weihe des Mysten, zu dem Bad der Wiedergeburt werden. Die eigentlichen Mysten sind auch hier ein Volk von Vollkommenen oder von Priestern.[10] Der Unterschied dieser persönlichen Mysterien von jenen Volks- oder Gemeindemysterien ist wohl klar: der Myste schaut nicht mehr, was Osiris oder Horus erlebt hat, sondern erlebt es selbst und wird dadurch Osiris oder Horus, wie ja auch der Gestorbene selbst zum Osiris wird.

Das Band zwischen Gott und Mensch kann gar nicht enger und stärker gedacht werden, und ein Gefühl nicht nur lebenslänglicher Dankbarkeit, sondern persönlicher Liebe, die in ihren Äußerungen bis ins Sinnliche geht, verbindet beide. Rechnen wir hinzu, daß hier, in der Diaspora, um so zu reden, jede dieser Gottheiten eine bestimmte Heilsbotschaft hat — von einem Evangelium der Isis, dessen Text wir noch haben, haben Philologen wenigstens mit gewissem Recht gesprochen —, daß auch für den liturgischen Gebrauch berechnete Sammlungen

heiliger Schriften, und zwar in griechischer Sprache verfaßte Sammlungen, entstehen[11], daß der Glaube (πίστις, *fiducia*) an diese Götter ein persönlicher Willensakt ist, eine göttliche Kraft, die, auf persönliche Erfahrung im Mysterium begründet, ausdrücklich aller philosophischen Überzeugung entgegengestellt wird[12], daß die Predigt bestimmte Formen angenommen hat — wir kennen Dankgebete, Auslegungen heiliger Texte und Missionspredigten —, daß feste Bekenntnisse die Gemeinden zusammenhalten und eine reiche Literatur von Wundererzählungen und Visionsberichten der Erweckung wie der Erbauung dient, so begreifen wir die wunderbare Anziehungskraft, die diese hellenistische Form orientalischen Glaubens auf den religiös verarmten Okzident üben mußte.

Wollen wir die Eigentümlichkeit jenes Glaubens richtig würdigen, so müssen wir zunächst einen Blick auf die Entstehung der Gemeinden werfen. Schon die Verpflanzungen größerer Volksmassen, die innerhalb eines Weltreiches oder Kulturgebietes ein Herrschergebot oder der friedliche Zwang des Handels bewirkt, lösen bis zu gewissem Grade den nationalen Charakter der Volksreligionen und beeinflussen ihr Wesen. Ich darf Sie an die jüdische Diaspora und jene überraschende Entdeckung nur erinnern, daß schon in der Perserzeit eine jüdische Militärkolonie in Assuan ihren eigenen Jahvetempel mit einem stark synkretistischen Kult hat, eine Kolonie, die sich als jüdisch empfindet und mit der Leitung des Nationalkultes in Jerusalem in Berührung, aber auch im Gegensatze steht. Wenn in Athen frühzeitig ägyptische Kaufleute sich landsmannschaftlich zusammenschließen und als kultlichen Mittelpunkt ihrer Vereinigung ein Isisheiligtum gründen, so wird Kult und An-

schauung sich ähnlich zunächst den Umständen, bald auch der Umgebung anpassen, und neue, von hier aus beeinflußte oder begründete Heiligtümer oder Kulte werden noch stärker hellenisiert sein. Noch einschneidender sind die Änderungen bei den aus politischen Gründen übernommenen Kulten. Wenn der hellenistische Herrscher Ägyptens, um die beiden Bevölkerungsklassen seines Landes einander näherzubringen, aus der Fremde einen neuen Gott Serapis holte, so mußte er ihn zwar den ägyptischen Vorstellungen so eng wie möglich anpassen und an vorhandene Worte und Begriffe anschließen. Die griechischen Städte aber, die, um ihm zu huldigen, unmittelbar danach den Kult offiziell übernahmen, brauchten weder einen ägyptischen Priesterstand zu übernehmen — kaum daß einmal ein Ägypter als Berater des griechischen Priesters erscheint — noch den Kult in allen Einzelheiten nachzuahmen. Sie konstituierten ihn ja neu, und der rein repräsentative Charakter des Poliskultes ließ Einzelheiten schwerlich als wichtig erscheinen. Innerlicher war das Verhältnis zu der fremden Religion notwendig in jenen privaten und freien Kultgemeinschaften, die sich bald selbst bis ins Mutterland Ägypten übertrugen. Wählte der einzelne für seine Verehrung einen fremdländischen Gott, so mußte wohl gerade das dem heimischen Kult Entgegengesetzte, das Neue, ihn anziehen. Aber auch dann mußte die Individualität des Begründers oder Leiters der Vereinigung besondere Wichtigkeit gewinnen, eine getreue Nachahmung der kultlichen Einrichtungen einer orientalischen Volksreligion aber auch aus äußeren Gründen in manchem unmöglich sein. Wieweit sich dann in späterer Zeit privater und öffentlicher Kult gegenseitig beeinflussen und durchdringen, entzieht sich zur Zeit noch wenig-

stens meiner Kenntnis; nur daß mit der Steigerung des religiösen Bedürfnisses das orientalische Element stärker, der Zauber des Rätselhaften und doch durch uralte Tradition Beglaubigten zwingender wird, können wir erkennen oder ahnen.

Die rasche Verbreitung jener Kulte auch in entlegene und vom Handel kaum berührte Orte können wir nicht verstehen, wenn wir die wenigen Notizen über die Tätigkeit wandernder Diener einzelner orientalischer Gottheiten nicht scharf ins Auge fassen. Offizielle Priester, die an einem bestimmten Heiligtum des Mutterlandes angestellt sind, möchte ich in ihnen nicht sehen und habe ich nie in ihnen gesehen. Aber sie geben sich als Priester und Propheten und beglaubigen ihre Verkündigung durch den ekstatischen Geist ihrer Rede und durch Weissagung und Wunder. Die berühmten Abschnitte, in denen Livius als Lehre für die eigene Zeit Aufkommen und Unterdrückung eines offenbar hellenistisch-orgiastischen Mysterienkultes in Italien im Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. eingehend berichtet, scheinen mir besonders lehrreich. Das Ziel ist die σωτηρία. Der Einweihungsritus versinnbildlicht eine geschlechtliche Vereinigung mit dem Gott; wir hören von sakralen Mahlen, geheimen Gebeten, gottbegeistertem Reden (προφητεύειν) und nächtlichem Lichtertragen. Den Kult hat ein wandernder Grieche zuerst nach Etrurien gebracht, seine einheimischen Schüler oder Schülerinnen verbreiten ihn, immer neue Gemeinden bildend, rasch über Italien; sie gestalten ihn 'auf Grund göttlicher Offenbarungen' sogar entscheidend um.[13] Wie jener Grieche, so scheinen bald danach Magier und Chaldäer oder ägyptische Wundertäter Italien zu durchziehen. Schon um Ciceros Zeit übt ein vornehmer Römer Nigidius Figulus all jene

Zauber, zu denen unsere Papyri Anweisung geben, und tut es, um einer hellenistischen Lehre durch Wunder Beglaubigung zu schaffen; schon er gründet zugleich eine Art Gemeinde. Daß er in den kleineren Städten Italiens schon Vorgänger gehabt hatte, zeigt die jüngste italische Komödie.[14] Es sind die bald danach von Philodem als die 'sogenannten θεῖοι' erwähnten Männer, aus denen Gott redet. Auch der römische Große der Zeit hält sich neben dem Philosophen oder an dessen Stelle als Seelsorger diese Art orientalischer Propheten, jener Sergius Paulus der Apostelgeschichte nicht anders als Memmius, der Gönner des Lukrez.[15] Eine allgemeine Vorstellung von dem θεῖος ἄνθρωπος beginnt sich durchzusetzen, nach welcher ein solcher Gottmensch auf Grund einer höheren Natur und persönlicher Heiligkeit in sich tiefstes Erkennen, Seher- und Wunderkraft verbindet. Ohne diese Vorstellung blieben Erscheinungen, wie der Prediger und Wundertäter Apollonios von Tyana oder der Seher und Religionsgründer Alexander von Abonoteichos, ja blieben selbst die an Peregrinus Proteus, den Kyniker, schließenden Vorstellungen unverständlich.[16] Als ganz selbstverständlich gilt es in der erzählenden Literatur, daß solche Männer die Zukunft voraus wissen, die Gedanken der Begegnenden erkennen, Kranke heilen und selbst Tote auf Augenblicke oder längere Zeit wiederbeleben können. Im Leben ist Prophet der ehrenvolle, Goët der verächtliche Titel für sie. Die Erklärung bietet offenbar der Charakter orientalischer Religionen. Für den Stoiker Chairemon, den Lehrer des Nero, besteht die ägyptische Religion in einem astrologisch gewendeten Naturkult und in Zaubergebeten, dem Mittel, wie man den Sternenzwang bricht. Das wird begreiflich, wenn wir im Tageskult des ägyptischen Priesters sehen, wie jede Kulthand-

lung eigentlich ein Zauber ist, und bedenken, daß die unlösliche Verbindung von übernatürlichem Wissen und Wunderkraft, die jetzt im Hellenismus als selbstverständlich gilt,[17] ihre einfachste Erklärung in jener Grundanschauung der Mysterien findet, daß sie mit Gott vereinen und zu Gott machen. Überall tönt uns ja entgegen, daß nur durch diese Vereinigung der Zauberer seine Wunder tut und Seher oder lehrender Prophet die Zukunft oder die Geheimnisse Gottes schauen; ja wir hören, daß diese Vereinigung zurückwirkt und man, indem man zaubert und die Zukunft erfährt, unsterblich wird.[18] Kein Wunder, daß der Zauberbrauch beständig die Mysterien nachahmt und nur denselben Gedanken in immer neue Formen kleidet, individuell, weil von allem Gemeindekult gelöst. So zeigen die zahlreichen in Ägypten gefundenen und in der Mehrzahl wohl hier entstandenen Zaubertexte, wie groß hier in junghellenistischer Zeit die Bedeutung jener persönlichen Mysterien geworden ist. Es ist die natürliche Rückwirkung der Diaspora auf das Mutterland.

Ein festes Lehrsystem hat, wie wir mit Bestimmtheit sagen können, trotz ihrer Pflege in geschlossenen priesterlichen Verbänden weder die ägyptische noch die phrygische, ja, wahrscheinlich nicht einmal die persische Religion gehabt, als sie ins Ausland vordrangen; die schon hierdurch bedingte lokale Verschiedenheit steigerte sich noch durch die Art der Übertragung und die Auswahl der Götter, die wenigstens die ägyptische Religion bot. Bald die eine, bald die andere Gottheit rückt in den Mittelpunkt, den die philosophische Bildung der Zeit noch mehr als das Bedürfnis des Kultes erfordert. Schon Martial verspottet als in Rom allgemein bekannt eine Heilsbotschaft, die in dem Bekenntnis zu Hermes als dem dreieinigen Weltgott gipfelt: *Hermes omnia solus et ter*

unus. Ihm nachgebildet und doch entgegengesetzt ist eine andere, inschriftlich erhaltene Bekenntnisformel: *Isis, una quae es omnia*. Es sind die beiden größten Offenbarungsgottheiten der hellenistisch-mystischen Literatur. Von einer Geheimlehre der Anubisverehrer redet Plutarch, und eine Bekenntnisinschrift der Diaspora zeigt uns diesen Gott, der sonst wohl der Diener aller Götter heißt, ganz für Horus eingesetzt als Weltenherrscher.[19] Ja, selbst Gemeinden ein und derselben Gottheit weichen in einzelnen Formen voneinander ab und scheinen nicht in engerem Zusammenhang; als Apuleius, der in Korinth die Weihen empfangen hat, nach Rom kommt, ist er Proselyt, 'zwar nicht in der Religion, aber in diesem Tempel'; eine Wiederholung seiner ersten Weihe könnte er, wenn die Göttin sie befiehlt, nicht in Rom, sondern nur in Korinth vornehmen lassen.

Noch seltsamer ist ein zweiter Zug. Wenn der Myste der Isis zum Dank für die erlangte σωτηρία sein ganzes Leben gelobt und in ihr Heer eintritt, so müßte er folgerichtig damit auf den Kult und die Mysterien wenigstens der nichtägyptischen Götter verzichten. Gerade das Umgekehrte zeigen die ägyptischen und die mit ihnen seltsam übereinstimmenden phrygischen Mysteriengebete. Alle Mysterienreligionen des Altertums geben sich in hellenistischer Zeit als für alle Menschen bestimmt, aber alle erkennen sich untereinander an. Jede will die Urreligion geben, die den ersten Menschen von Gott gelehrt ist; aber diese Urreligion haben alle anderen Menschen von hier angenommen; alle Völker verehren unter wechselnden Namen und Kulten dieselbe Gottheit.[20] So kann der einzelne Mysterienkult, der immer von dem Ort ausgehen soll, wo die ersten Menschen erstanden, nur noch beanspruchen, den richtigsten und wirksamsten

Namen und Ritus zu bieten. Aber ist der überhaupt noch voll bekannt? Kann ein Mensch zwischen den verschiedenen Ansprüchen heiliger Traditionen entscheiden? Es scheint mir nicht unwichtig, daß dieser Zweifel in den Gebeten selbst ausgesprochen wird. Mitwirkt ferner die unmerkliche Wandlung des Empfindens in dem Weltreich. 'Die Götter müssen wir uns allgemein (κοινοί) halten', so ruft Plutarch, wenn er versucht, die Isisbotschaft dem gebildeten Griechen verständlich zu machen, d. h. philosophisch zu deuten. 'Wir dürfen die Menschheit nicht berauben, indem wir durch Betonung der Äußerlichkeiten im Mythos und seiner Deutung eine so starke Religion national und lediglich zum Besitz der Ägypter machen.' Wohl ist die Begründung im wesentlichen noch stoisch. 'Wie Sonne und Mond dieselben bleiben und nur von den verschiedenen Völkern verschieden benannt werden, so bleiben der allbeherrschende Logos und die Vorsehung überall dieselben, wenn auch Namen und Kult wechseln. Die Symbole, unter denen die einzelnen Religionen die Lehre von ihnen bergen, mögen bald schärfer, bald undeutlicher ausgeprägt sein, alle wollen sie nur den Geist zu Gott führen, und alle bieten sie, äußerlich gefaßt, die Gefahr des Aberglaubens oder der Gottlosigkeit.'[21] Aber wir empfinden leicht, daß diese Sätze nimmermehr die Wertschätzung der Einzelreligion begründen würden, die aus der Mahnung, die Menschheit nicht zu berauben, spricht. Ihr liegt ein tiefes Empfinden von der Kraft der Einzelreligion zugrunde, deren heilsame, durchaus nicht bloß auf das niedere Volk beschränkte Wirkungen man nicht national umgrenzen darf. Je mehr Symbole der einzelne vergleicht und richtig deutet, um so sicherer wird er des allen gemeinsamen Kernes werden. Daß dieser Kern

sich in den Mysterien am deutlichsten enthüllen wird, sagt Plutarch hier nicht ausdrücklich, doch ist es die allgemeine Anschauung, die in den Begriffen der 'Geheimnisse Gottes' und der 'Eingeweihten' oder 'Vollkommenen' ihre beste Stütze hat, und auch Plutarch glaubt, daß in den Mysterien eine göttliche Kraft mitgeteilt wird, die zur Erkenntnis der Wahrheit hilft. So wird jene wechselseitige Anerkennung der verschiedenen Mysterien, die uns zunächst so seltsam berühren mußte, ebensosehr durch den Zauberglauben bei den niederen wie durch die philosophische Vertiefung der Religion bei den höheren Naturen begünstigt. Auf beide wirkt die Überzeugung, daß der Myste in der heiligen Handlung eine göttliche Kraft des Handelns oder Erkennens erwirbt; so mag er selbst entscheiden oder vielmehr ausgleichen.

Es ist bekannt, daß das Leben dem durchaus entspricht. Gottesfürchtige Männer benutzen jede Gelegenheit, sich in ein neues Mysterium einweihen zu lassen, und verbinden in sich mit den wiederbelebten griechischen die verschiedensten orientalischen Weihen. Was sie von ihnen erwarten, ist naturgemäß verschieden; beziehen doch viele die σωτηρία, die in allen verheißen wird, zunächst auf das äußere Leben, Errettung aus Gefahren, Erfolg im Berufe, Schutz vor Krankheit — es ist bezeichnend, daß schon in den italischen Bacchanalien für einen Kranken die Weihe nach der Genesung gelobt wird, wie später ganz allgemein im hellenistischen Kult — aber selbst dann ist, wie Apuleius zeigt, mit der äußeren Hilfe eine Verheißung für das Fortleben im Jenseits verbunden. Tiefere Naturen suchen von früh an in dem Mysterium neue Erkenntnis und Steigerung der Göttlichkeit des eigenen Ich. Jede neue Vereinigung mit Gott

muß sie erhöhen. So wird die Religion des einzelnen und gerade des Frommen synkretistisch und damit zugleich individualistisch, sie wird ganz sein eigen.[22]

Naturgemäß bringt der Zauber das Gegenbild. Den Namen desselben Gottes ägyptisch, syrisch, phrygisch, persisch, auch hebräisch zu nennen, wird allgemeiner Brauch, und das Bestreben, zu einer mystischen Urreligion emporzudringen, zeigt sich in dem Versuch, auch die Sprache der 'Engel' oder der Gotteskräfte oder bestimmter Urgötter hinzuzunehmen, und seltsam, aber doch auch leicht verständlich verbinden sich hiermit die Anrufungsformeln, die ein bestimmter, durch Wunderkraft besonders begnadigter und beglaubigter Mann der näheren Vergangenheit oder Gegenwart verwendet und gelehrt hat; vielleicht war ihm eine besonders wirksame Sprache offenbart. Wenn die Apostelgeschichte die Heiden von Paulus sagen läßt, 'er bringt neue Namen der Götter', oder wenn Simon in ihr von Petrus sich taufen lassen und seinen Zauber kaufen will, so entspricht das durchaus dem Bilde, welches die Papyri gewähren. Und weiter entspricht ihm die Geheimliteratur, die lange vor unserer Zeitrechnung beginnt; theologische, astrologische, alchemistische und andere Schriften mischen ägyptische, persische, syrische, phönizische und selbst jüdische Lehren, die sich immer als Offenbarungen eines Gottes geben, der bald unmittelbar, etwa in Form der Unterweisung eines jüngeren Gottes, zu uns spricht, bald seine Geheimnisse einem der Könige oder Wundertäter der Vorzeit offenbart hat, der nun redend oder schreibend eingeführt wird. Nicht selten freilich spricht auch der wirkliche Verfasser in eigener Person zu uns, gibt seine Lehre und legitimiert sie, indem er vorausschickt, wie er sich mit Gott oder Gott sich mit ihm vereinigt hat; ja selbst wo

Götter redend eingeführt werden, begründen sie ihre Kenntnis bisweilen durch ihre mystische Vereinigung mit dem Urgott. Die Formen dieser Vereinigung aber entsprechen für Mensch und Gott in der Regel streng den Bildern und Riten der Mysterien.

Wir erkennen leicht einen nicht minder wichtigen Grundzug dieser Religionen: neben der Berufung auf eine Uroffenbarung und Tradition steht als zweite Quelle des Glaubens eine immer fortwirkende unmittelbare Offenbarung des Gottes an seine Diener. Den Höhepunkt des religiösen Lebens bildet die Ekstase, die ihre vollste und untrüglichste Form im Mysterium erreicht. Vereinigt sich in ihm der Mensch mit Gott, so muß er hierdurch unmittelbares, von allem Früheren unabhängiges Wissen gewinnen, und redet von nun an Gott durch den ihm geweihten Diener, so steht für den Gläubigen diese neue Botschaft gleichberechtigt neben, ja über den früheren. Das legen nicht etwa wir Modernen hinein, es ist allgemeiner orientalischer Glaube. Der Pharao ist Gottes, Sohn und Gott, also kennt niemand die Götter wie er und ein Echnaton betet: 'Du bist in meinem Herzen, kein anderer kennt dich außer deinem Sohne Echnaton; du hast ihn eingeweiht in deine Gedanken und in deine Kraft.' Auf Grund dieses Glaubens ändert er die Religion seines Volkes, wie auf Grund seiner sakralen Stellung und der aus ihr folgenden göttlichen Offenbarung der Ptolemäer den Serapiskult einführt. Aber auch für den Priester bleibt bis zum letzten Ausgang des Heidentums die Offenbarung und das unmittelbare Schauen Wirkung und Höhepunkt des wahren Kultes; er sieht den Gott, und der Gott spricht aus ihm[23]; nur deshalb konnte man für die höchste Priesterklasse die griechische Bezeichnung Prophet wählen. Ähnlich behauptet jeder

Zauberer, daß er allein Namen, Gestalt und Geheimnisse seines Gottes kennt, und ersinnt daraufhin neue Formeln. Von derselben Anschauung geht vor allem die theologische Literatur aus, in der jeder neue Verfasser selbst in den wichtigsten Fragen ganz frei aus eigener Offenbarung die frühere ergänzt oder abändert. Die Polemik ist dabei oft außerordentlich scharf; nur wenn der Fiktion nach Götter selbst sprechen und einander berichtigen, geschieht es in der verbindlichen Form, der Urgott habe dem Rivalen nicht alles offenbaren können, da dieser noch zu jung oder noch nicht in die höchsten Mysterien eingeweiht gewesen sei. Dem Rechte nach muß jeder der Vereinigung mit Gott Gewürdigte autonom sein. Er darf jedem anderen, zumal dem Ungeweihten, alles Urteil über das, was er erschaut hat, absprechen und kann und muß selbst doch über alles urteilen. Offenbarung macht frei.

Der Widerspruch, in den die beiden Prinzipien des Glaubens an eine Uroffenbarung und Tradition und an eine fortwährende Offenbarung und eigene Schau notwendig treten müssen, wird innerhalb eines Gemeindekultes weniger zutage treten: was an sinnlichen Wahrnehmungen dem Novizen geboten wird, um seine erregte Phantasie zu lenken, ist immer dasselbe, und ein vorhergehender Unterricht, oder besser eine Verheißung dessen, was er schauen wird — wir haben jetzt in der Mithrasliturgie eine literarische Nachbildung —, sorgt dafür, daß er die Lichterscheinungen, Gesichte und Stimmen richtig deutet. Man begreift leicht, daß eine Gemeinde die in einer anderen vollzogenen Weihe nicht als für sich vollgültig betrachten kann und erst auf Grund der eigenen Weihe den Betreffenden zum Priester erhebt.

Noch freier muß der einzelne werden, sobald im Gottesdienst und selbst in dieser seiner höchsten Erhebung die Kulthandlung zusammenschrumpft oder wegfällt und das ganze Erlebnis in die erregte religiöse Phantasie verlegt wird. Es ist die letzte und für uns wichtigste Stufe antiken Mysterienglaubens. So mag ein Beispiel, das zugleich warnen möge, die in unseren theologischen Behandlungen der Sakramentlehre üblichen Distinktionen auf die Antike zu übertragen[24], das, was ich meine erst einmal kurz erläutern.

Zu den Formen, in denen ursprüngliche Völker sich die höchste religiöse Weihe, die Vereinigung mit Gott, vorstellen, gehört mit Notwendigkeit die einer geschlechtlichen Vereinigung, durch welche der Mensch das innerste Wesen und die Kraft eines Gottes, seinen Samen, in sich aufnimmt. Die zunächst ganz sinnliche Vorstellung führt an den verschiedensten Stellen unabhängig zu heiligen Handlungen, in denen der Gott durch menschliche Stellvertreter oder ein Symbol, den Phallos, dargestellt wird. Frühzeitig erstarrt dann an dem einen Ort die heilige Handlung zur unverstandenen Repräsentation, an einem andern empfängt sie eine Umdeutung, nach der nur die Seele solcher Vermischung mit der Gottheit gewürdigt wird, an einem dritten soll eine künstliche Überreizung der Phantasie eine Art inneres und dennoch körperliches Erleben herbeiführen. Die verschiedenen Stufen stehen in den hellenistischen Kulten fast gleichzeitig nebeneinander. Von jenen mehrfach erwähnten Bacchanalien an bis zum Ende des christlichen Gnostizismus bildet in einzelnen Kulten die geschlechtliche Vereinigung mit einem Diener des Gottes die Weihe, die in den Himmel erhebt und dort mit Gott vereinigt. Ein zufällig im Leben des Apollonius von Tyana erhal-

tenes Geschichtchen belehrt uns, daß bei den heidnischen Kilikiern sogar dieselben Formeln wie in zeitlich und räumlich weit entfernten christlichen Gemeinden üblich waren. Dieselbe Grundvorstellung finden wir im alten Ägypten, wo uns bekanntlich bildliche Darstellungen und Inschriften eingehend schildern, wie der Pharao in der geschlechtlichen Vereinigung des Gottes mit der Königinmutter gezeugt wird; sie wird durch die heilige Handlung selbst zur Göttin. Neben ihr erscheinen auch andere Frauen in einer Art sakralen Würde als Nebenweiber oder Geliebte des Gottes, und die Vorstellung einer rein körperlichen Vereinigung des Gottes mit einem irdischen Weibe wird noch in hellenistischer Zeit in griechisch geschriebenen theologischen Schriften gerechtfertigt. Dem entspricht in der Diaspora ein Mysterium, das z. B. von den vornehmen Frauen Roms um Beginn unserer Zeitrechnung erstrebt und von den Gatten geduldet wird: der Gott beruft seine Erwählten zu einer Nachtfeier in den Tempel, um sich dort ihnen zu vermählen. Die Phantasie soll dabei allein tätig sein, aber wie sie erregt wird, zeigt, daß die Frau eines Senators gar kein Arg hat, als für den Gott von den betrügerischen Priestern ein wirklicher Mann untergeschoben wird, sondern sich der ihr zuteil gewordenen Gnade vor ihrem Gatten und ihren Freundinnen rühmt. In der alchemistischen Geheimliteratur verkündet Isis, daß sie das höchste Wissen, welches sie jetzt offenbaren wolle, in der geschlechtlichen Vereinigung mit dem Urgott empfangen habe, um es dereinst ihrem Sohne, seiner Verkörperung, zu verkünden, und der Zauber schreibt dem Adepten vor, ein Brautgemach zu rüsten und in ihm den πάρεδρος δαίμων zu erwarten. 'Naht der Gott, so presse Mund auf Mund, und er wird mit dir tun, was

die Männer tun mit ihren Weibern.' Der Erfolg ist Wissen der Zukunft, Wunderkraft und Unsterblichkeit. An den Brauch eines Teiles der christlichen Valentinianer, statt der Tauffeier ein Brautgemach zu rüsten, in welchem der Myste das Niedersteigen des πνεῦμα erwarten soll, oder an die Prophetenweihe des Gnostikers Markos brauche ich nur zu erinnern, in welcher das Weib sich bereiten muß, wie die Braut für den Bräutigam, und durch die wunderkräftige Vermittlung und das Wort des Markos den Samen Gottes und damit den Geist der Prophetie, d. h. der pneumatischen Rede, in sich aufnimmt. Ganz ähnlich betet in der Erzählung der Thomasakten der Apostel im Brautgemach über den königlichen Neuvermählten; als er fortgegangen und das Gemach verschlossen ist, ist plötzlich Christus bei ihnen, und durch seine Lehre, die das 'Leben' in sie sät, vollzieht sich für sie eine göttliche Hochzeit mit dem 'wahren Manne'; es ist eine Vereinigung (ἕνωσις) mit ihm selbst, die sie der Vergänglichkeit (Materie) entrückt und zu der 'Größe' (Gott) erhebt. Die einzelnen Wendungen entsprechen durchaus der alten Vorstellung einer wirklichen geschlechtlichen Vereinigung mit dem Gott. Die notwendige Folge ist, daß sie menschlichen Geschlechtsverkehr meiden müssen. Dieser übrigens weitverbreiteten Vorstellung entspricht es, wenn Hieronymus ernsthaft zweifelt, ob Gott den Fehltritt einer Nonne, den Ehebruch gegen sich, überhaupt vergeben kann. Die ursprünglich sinnliche Vorstellung wird dann rein bildlich: jede Sünde ist ein Gefährden des göttlichen Samens in uns, eine Untreue gegen den himmlischen Bräutigam der Seele oder der Gemeinde. Schon Dieterich erkannte, daß hiernach das Rätselwort eines so ganz hellenistischen Schriftstückes, wie der erste Johannes-

brief es in allen Einzelheiten ist, gedeutet werden müsse: 'wer aus Gott geboren ist, tut keine Sünde, weil sein Same in ihm bleibt'; nur ist zweifelhaft, wieweit der Ursprung der Vorstellung hier noch wenigstens dunkel empfunden wird; finden wir doch schon in spätägyptischen Texten als Begründung der Kunstfertigkeit und Vortrefflichkeit eines Menschen, daß er den Samen aller Götter in sich trägt.[25] Alle Stufen von der rohesten sinnlichen Vorstellung bis zu der mystischen Empfindung einer Seelenhochzeit oder dem ganz bedeutungslos gewordenen sprachlichen Bilde, von dem wirklichen δρώμενον mit äußerem Geschehen oder Symbolen eines solchen bis zur flüchtigen Erweckung einer Vorstellung, vom Eingreifen eines weihenden Propheten oder Wundertäters bis zur Wirkung durch das geschriebene Wort lassen sich hier nachweisen. Aber selbst, wo das ganze Mysterium zum Bilde verblaßt scheint, wie in der christlichen Großkirche, übt noch das Bild eine unheimliche, das Leben mannigfach beeinflussende Kraft. Die Mahnungen des Hieronymus, wie die Nonne auf ihrem Lager mit dem Bräutigam Liebesworte tauschen und was sie von ihm zu erfahren glauben soll, unterscheiden sich von den Vorschriften heidnischer Zaubertexte nur durch die eingehendere und sinnlichere Ausführung und die Verwendung des Hohen Liedes.

Jenes Fortfallen der heiligen Handlung und Verlegen des ganzen Vorganges in das innere Erleben des Mysten mußte bei den verschiedenen Mysterienvorstellungen aus verschiedenen Gründen und verschieden schnell eintreten. Bot die Anstößigkeit einzelner aus uraltem Naturkult übernommener Handlungen bei den einen den Anlaß, so bei anderen vielleicht rein äußerliche Gründe wie das Fehlen eines Tempels und eines so komplizier-

ten Apparates, wie ihn z. B. das von Apuleius beschriebene Mysterium der Himmelswanderung verlangt. Selbst wo die Gründe zu der Umgestaltung nur in der Vergeistigung der Religion liegen, können verschiedene Faktoren wirken. Daß am Opfer nicht die Gabe, sondern die Erhebung des Herzens zu Gott das wichtige ist, hat auch im Orient an verschiedenen Stellen frommer Sinn erkannt und unabhängig vom Orient die griechische Philosophie immer wieder betont. Es ist ganz unmöglich, die allgemein hellenistische Anschauung, daß der wahre Kult ein beständiges Preisen Gottes, das richtige Opfer das Dankgebet ist, ausschließlich auf eine Quelle zurückzuführen. Wenn die λογικὴ λατρεία oder λογικὴ θυςία schon vor Paulus ein formelhafter Ausdruck hellenistischer Theologie geworden und von ihm nur übertragen ist, so ließen sich für ihr Aufkommen im ägyptisch-hellenistischen Kult selbst alte Gebetsformeln und die Gleichsetzung des Wortes und der Realität im Zauber als Erklärung anführen. Dennoch sprechen nicht nur allgemeine Erwägungen dafür, daß jene Vergeistigung der Religion und Verinnerlichung des Kultes im griechischen Denken ihre Hauptstütze und Förderung fand. Auch die Geschichte einer Formel wie λογικὴ θυςία kann das Eingreifen griechischer Philosophie, oder vielmehr ihrer populären Umbildung anschaulich machen. Sie spielt auch bei der Vergeistigung der Mysterien unverkennbar eine entscheidende Rolle.

Es scheint bisher nicht beachtet, daß wir diese notwendige und allgemeine Entwicklung der Mysterienvorstellungen an einer Stelle noch genau verfolgen können. Schauen wir noch einmal auf das Isismysterium bei Apuleius zurück.

Schon hat er sich zum 'Kriegsdienst der Göttin' ge-

meldet und wohnt als ihr Gefangener, ihr κάτοχος, im Tempelgebiet, begnadet mit beständigen Traumgesichten und teilnehmend an dem täglichen Kulte der Priester. Er glüht vor Sehnsucht und kann dennoch die Weihe nicht erlangen; die Göttin muß im Traum den Neuling wie den weihenden Priester berufen; denn beide müssen sie in ihr ἄδυτον steigen, und wer dies ungerufen tut, stirbt. Pausanias, der die gleiche Anschauung aus ägyptischem wie phokischem Isiskult kennt, erklärt ganz richtig: wer die Gottheit schaut, stirbt.[26] Die Weihe ist, wie der Priester dem Apuleius kündet, ein freiwillig gewählter Tod und ein aus Gnaden gewährtes neues Leben (χαριζομένη σωτηρία). Die Göttin waltet der Pforten der Totenwelt und der *salus*. Der Ausdruck kehrt immer wieder, die Bedeutung schwankt zwischen 'Erhaltung des irdischen Lebens' und 'Verleihung eines neuen, höheren'. Ob unsere theologischen Erklärungen des σωτήρ-Begriffes nicht gut täten, letztere Bedeutung auch in den Kultbezeichnungen *salutaris dea*, Ἶσις σώτειρα, Σάραπις σωτήρ ein wenig mehr zu betonen?[27] Für Apuleius steht diese Bedeutung schon durch die Begründung des eben angeführten Satzes fest: 'denn das alte Leben ist abgelaufen; die Göttin aber ruft von der Schwelle der Unterwelt den Würdigen und Verschwiegenen zurück und verpflanzt ihn in ein neues Leben der σωτηρία'. So ist er 'gleichsam wiedergeboren'. Diese Wiedergeburt ist Wesensverwandlung, Annahme einer neuen Gestalt; *renasci* wechselt mit *reformari*[28], und schon die Verwandlung aus der Eselsgestalt in die menschliche gilt der Gemeinde als ein Teil jener gottbewirkten Wiedergeburt. Das Wort παλιγγενεσία wird in der hellenistischen Literatur ja auch für die 'Seelenwanderung', die Annahme einer neuen Gestalt, gebraucht. Zugrunde liegt die An-

schauung, daß in jener Wanderung durch die zwölf Stunden der Nacht, die in dem Mysterium nachgebildet wird, der Tote wie der Gott zwölf verschiedene Gestalten, und zwar Tiergestalten, annimmt, ehe er die göttliche erhält oder wiedergewinnt. Eine Transfiguration, ein μεταμορφοῦϲθαι oder μεταβάλλεϲθαι, ist für diese Vorstellung mit der Wiedergeburt, der παλιγγενεϲία, unlöslich verbunden; darum kann der Bericht den Schluß eines Metamorphosenbuches bilden; daher erklärt sich ferner, daß in dem Mithrasmysterium für ἀναγεννηθῆναι auch das seltsame Wort μεταγεννηθῆναι 'Umgeborenwerden' eintritt. Auch hier heißt es dabei ausdrücklich, daß der Myste durch Gottes Wundermacht in eine bessere Natur erhöht ist.

In nächtlicher Vision erhält sowohl Apuleius wie ein von der Göttin erwählter Myste den Ruf (καλεῖται). Die Pflicht des letzteren besteht dabei in heiligen Handlungen und in Lehren; er wird durch diese Lehren der Vater des Novizen. Als festen Titel finden wir den πατήρ im Isiskult zu Delos, in den phrygischen Mysteriengemeinden, dem Mithraskult, bei den Verehrern des θεὸϲ ὕψιϲτοϲ und sonst. Doch wird im phrygischen Kult auch vereinzelt hervorgehoben, daß ein und derselbe Mann die Dienste des ἱερεύϲ und πατήρ bei der Weihe vollzogen hat, wie dies bei Apuleius geschieht. Wir müssen bedenken, daß in den Hauptreligionen des Orients das Priestertum erblich war und man wenigstens in der Zeit des Hellenismus gerade das besonders bewunderte, daß hier der Sohn vom Vater die Lehre überkomme.[29] Hieraus ist in der Diaspora, in den Missionsgemeinden, die Forderung entstanden, daß der Myste von seinem 'geistlichen Vater' die Lehre empfangen muß. Daß alle Zauberunterweisung und Geheimliteratur des Hellenis-

mus sich als Lehre des Vaters an den Sohn gibt, beruht auf der Fiktion der Mysteriengemeinden und später auch der Christen, daß der Unterricht, selbst wo er schriftlich empfangen wird, zum Sohne macht. Es folgt weiter, daß, wo ein fester Lehrer und Vater für alle Novizen ist, diese unter sich Brüder werden. Da sie alle die Weihe empfangen haben, sind sie natürlich auch alle ὅσιοι oder ἅγιοι. Wenn Paulus seine Gemeinden als seine Kinder betrachtet, weil er sie gelehrt hat, und ihnen doch wehrt, sich nach ihm zu bezeichnen, wie hellenistische Gemeinden sich wohl nach dem ἱερεύς und πατήρ bezeichnen, so beruft er sich darauf, daß er nicht getauft habe, also nicht als ἱερεύς aufgetreten sei; ἱερεύς ist offenbar zunächst die größere, πατήρ die kleinere Würde; wenn der Kult zusammenschrumpft oder wegfällt, wird sich das freilich ändern müssen.

In der Gemeinde, in welche Apuleius tritt, sind beide Stellungen nicht fest, aber jedesmal in einer Hand. Einer ersten Belehrung aus heiligen, in Hieroglyphen geschriebenen Büchern über das zur Weihe Erforderliche folgt ein Reinigungsbad und, von ihm wie im Zauber unterschieden, eine Taufe, ein Überrieseln mit einzelnen Tropfen einer heiligen und heiligenden Flüssigkeit. Da in den Darstellungen der ägyptischen Königstaufe die einzelnen Tropfen als Symbole von Leben und Kraft (?) bezeichnet werden, dürfen wir uns nicht wundern, in andern hellenistischen Urkunden die σωτηρία, d. h. das Heil in diesem wie in dem jenseitigen Leben, schon an die Taufe mit heiligem Wasser geknüpft zu sehen. Verschiedene symbolische Handlungen gleicher Bedeutung kumulieren sich in den Mysterien frühzeitig; andere lösen sich aus dem Zusammenhang einer kunstvoll komponierten Handlung los und werden selbständig.

Nach der Taufe bringt eine neue geheime Belehrung dem Apuleius die unaussprechlich beseligende Verheißung dessen, was er sehen wird; dann folgt nach zehntägiger strenger Askese ein feierlicher Abschied von der Gemeinde, deren einzelne Mitglieder ihm Scheidegaben darbringen. Daß die Gemeinde schon am folgenden Morgen zu dem Schlußakt des Mysteriums wieder entboten wird und auch in dem entsprechenden phrygischen Brauch, den wir gleich betrachten werden, eine ähnliche Rolle spielt, legt die Vermutung nahe, daß dieses rein persönliche Weihefest zugleich Gegenbild eines älteren Gemeindefestes ist, in welchem die Erlebnisse des Gottes an seinem Priester dargestellt wurden. Nach Entlassung der Gemeinde geht Apuleius an der Hand des Oberpriesters in das Adyton hinein zu der eigentlichen Weihe, von der er nur verrät, bis über die Schwelle der Totenwelt sei er gekommen und durch alle Elemente getragen (oder gewandert) zum Licht zurückgekehrt. Aus mitternächtlichem Dunkel habe ihm leuchtende Sonne gestrahlt, die Götter der Totenwelt und des Himmels habe er geschaut und letztere aus unmittelbarer Nähe angebetet. Wir hören weiter, daß sein Leib durch zwölf Gewänder geheiligt worden ist; durch sie vollzog sich die Weihe (*sacratus* ἁγιαςθείς); das versinnbildlicht, daß er zwölf verschiedene Gestalten angenommen hat. Als der Morgen erschienen ist, wird er dann mit dem 'Himmelsgewand' umkleidet und so, in der Rechten die brennende Fackel, auf dem Haupte den Kranz, aus dem strahlenartig Palmenzweige hervortreten, auf einem Postament vor der Göttin als Standbild des Sonnengottes aufgestellt und von der herbeigerufenen Gemeinde als Gott verehrt. Die Nennung des Sonnengottes allein, nicht des Osiris oder Horus, den wir nach

ägyptischem Kult erwarten müßten, zeigt ebenso wie Beschreibung der Tracht des Gottes, daß die korinthische Gemeinde Einzelheiten aus semitischem Sonnenkult und dem Mithraskult übernommen hat. Wohl trägt auch nach ägyptischem Glauben der Wiederauferstandene den Kopfschmuck des Sonnengottes Rê auf seinem Haupt und trägt das lichtfarbene Gewand des Osiris; aber sein Kranz ist ein anderer — die gebleichten Palmblätter sind syrisch —, und jene Durchwirkung des 'Himmelskleides' mit wunderbaren Tiergestalten entspricht der Tracht des 'Löwen' im Mithrasdienst.[30] Wenn ferner der Oberpriester der Isis zu Korinth den Namen Mithras trägt, wie der Priester des Attis selbst Attis heißt, so dürfen wir wohl schließen, daß Serapis, der regelmäßige Tempelgenosse der Isis, hier nach dem alten Bekenntnis 'eins ist Serapis, Helios und Mithras' mit dem persischen Gott identifiziert war. In rein ägyptischer Form wäre Apuleius, wie schon erwähnt, als Osiris oder Horus, der Gatte der Isis und der erste der Auferstandenen, verehrt worden.

Ein Festmahl feiert dann dies göttliche Geburtsfest[31], und einige Tage darf Apuleius die unnennbare Wonne genießen, des Gottes Abbild (εἰκών) zu sein. Dann läßt er das 'Himmelskleid' im Tempel, wo es für ihn verwahrt wird — er ist für den Ägypter immer das Bild des Himmels. Apuleius kehrt, wiewohl Bande unendlicher Liebe ihn halten wollen, in die Welt zurück mit dem Gelöbnis, Antlitz und Wesen der Göttin in des Herzens innerstem Schrein wahren und sich stets vor dem geistigen Auge halten zu wollen. Wir erfahren später, daß das Mysterium, wenn die Gottheit es verlangt, erneuert werden muß und nur durch das Anlegen jenes Himmelskleides erneuert werden kann. Das Kleid oder, wie ich

wohl gleich sagen darf, der himmlische Leib bewirkt das φωτίζεσθαι, das an der einen Stelle körperliche Verklärung, an einer andern Erleuchtung durch Wissen bedeutet und an wieder anderen schlechthin für Geweihtwerden eintritt, freilich mit einem deutlichen Hinweis auf den Lichtglanz bei einer nächtlichen Feier.

Wir hören durch Plutarch aus einer andern Gemeinde, daß das lichtfarbene Osirisgewand dem Auserwählten, der es im Mysterium erlangt hat, nach dem Tode wieder angelegt wird; ebenso anderen ein einfacheres schwarzweißes Gewand, das sie als den Logos, das Wort Gottes, kennzeichnet. Das Gewand soll andeuten, daß der Tote mit dem Gott vereint ist und er nur ihn, sonst nichts anhat, wenn er ins Jenseits eingeht.

Die gleiche Anschauung waltet natürlich im ägyptischen Zauber. Da bringt ein Myste, dem sein Gott erschienen ist, das Dankopfer und betet: mit deiner heiligen Gestalt bin ich zusammengekommen, durch deinen Namen habe ich Kraft erlangt, deine segensvollen Ausflüsse (oder Ausstrahlungen) in mich aufgenommen, Gott, mein Herr, und darf nun heimkehren 'im Besitz einer gottgleichen Natur' (ἰσόθεος φύσις). Da betet ein anderer die oft besprochenen Worte: 'Komm in mich, Hermes, wie die Kinder in den Mutterschoß' und beschreibt die Wirkung 'du bist ich und ich bin du, was dein ist mein und was mein ist dein; denn ich bin dein Abbild' (εἴδωλον). Und an anderer Stelle heißt es: 'Tritt ein in die Seele dieses Kindes, damit sie sich forme (τυποῦσθαι) nach deiner unsterblichen Gestalt in dem kraftvollen unvergänglichen Lichte.'[32] — Doch zurück zu den Mysterien.

Von dem Sterben seines alten Leibes, das doch vorausgehen muß, ehe er die zwölf Übergangsgestalten und endlich die Gestalt des Gottes annehmen kann, macht

Apuleius nur eine kurze Andeutung: bis durch die Pforte der Unterwelt ist er geführt worden. Den Gedanken verdeutlicht das phrygische Mysterium der Wiedergeburt der ἀναγέννησις, das wir freilich nur in einer Umgestaltung kennen, welche das Wasser durch Opferblut ersetzt. In ein Grab muß der Myste hinabsteigen, über ihm wird ein Stier oder Widder geschlachtet, dessen Blut durch eine Fülle feiner Röhren in das Grab geleitet wird und ihn überrieselt. Brauch und Worte entsprechen streng der ägyptischen Tropfentaufe. Zugrunde liegt die alte Vorstellung, daß das Blut, in dem ja die Seele liegt, den Toten neu belebt; so führen es im alten Grabkult Schächte auf den Toten herab. Der phrygische Myste füllt nun mit dem Blut alle Sinnesorgane, Mund, Augen Nase und Ohren; ähnlicher Taufbrauch ist für Ägypten sicher, denn die hellenistische Theologie denkt später, daß der niedersteigende Gottesgeist die Sinnesorgane für alles Irdische verschließt.[33] Ursprünglich sollten sie natürlich zu neuem Leben dadurch erweckt werden. Nun trägt auch der phrygische Myste dabei ein wundersames Festkleid und auf dem Haupte den Kranz. Sind Kleid und Kranz durch das Blut gefärbt, so steigt er empor und wird von der Gemeinde als Gott verehrt. Wieder wird das Kleid (sein Taufkleid) für ihn verwahrt; nach zwanzig Jahren muß er die Weihe erneuen, legt es wieder an und wird durch es wieder Gott. Der strenge Parallelismus, besonders in der Schlußhandlung, sichert vollständig die Deutung, die Dieterich richtiger als Hepding und Gruppe erkannt hat. Es ist ein Begraben des Menschen und Auferstehen eines Gottes, nicht Sühnritus, sondern wirkliche Wiedergeburt, ursprünglich entsprechend einem Gemeindefest, in welchem der Oberpriester für den Gott eintrat, und gefeiert auch als stellvertreten-

des Opfer für andere. Daß auch im Mithraskult wenigstens ähnliche Vorstellungen vorkamen, zeigt in der Weihe des Löwen das Himmelsgewand, dessen Stickereien von den einen auf die Gestalten des Tierkreises, von den anderen auf die Metempsychose oder Annahme bestimmter Tiergestalten gedeutet zu sein scheinen. Wir verstehen jetzt, wie in der nur leicht ägyptisierten sogenannten Mithrasliturgie, die sich am besten aus manichäischen und mandäischen Texten verstehen läßt, der Myste, der durch eine Himmelswanderung wiedergeboren und der Sohn Gottes werden will, seinen eigenen himmlischen Leib anruft, den Gott selbst für ihn gebildet hat in der Welt des Lichtes wie der Erdenwelt. Ihn muß er anlegen und den irdischen Leib zurücklassen, um ihn nach der heiligen Handlung wieder anzunehmen. Es ist ein pneumatischer Leib; nur als πνεῦμα kann man Gott schauen. Der Gedanke möchte unmittelbar zu Paulus abschweifen, der ja auch von einem himmlischen oder pneumatischen Leibe redet, welchen Gott für ihn im Himmel aufbewahrt und welchen er anziehen will, sei es, daß er den irdischen Leib schon vorher abgelegt hat, sei es daß er in ihm damit überkleidet wird.

Doch es wird besser sein, vorher von den Mysterien zu jener hellenistisch-theologischen Literatur überzugehen, die an die Namen der altägyptischen Offenbarungsgötter Hermes, Isis, Ἀγαθὸς δαίμων oder Asklepios schließt. Die uns erhaltenen Stücke sind zunächst zeitlos, wenn auch kaum vor Beginn unserer Zeitrechnung und sicher nicht nach Ende des dritten Jahrhunderts entstanden.[34] Wieweit diese einzig erhaltenen Reste heidnischer Theologie alten Anschauungen entsprechen, muß sich erst zeigen.

Ich greife einen Dialog zwischen Hermes und seinem

Sohne Tat über die Wiedergeburt heraus. Der Sohn erinnert den Vater, daß er ihm einst gesagt habe, niemand könne die cωτηρία erlangen, er sei denn wiedergeboren, und dazu müsse man sich loslösen von dieser Welt des Scheins. Das hat Tat getan und bittet nun um die Unterweisung, die das Wunder bewirkt. Hermes weicht aus: dies kann man nicht lehren, nur Gott kann es im Herzen wach werden lassen. Der Vorgang ist eine Zeugung, der Zeugende ist Gottes Wille; freilich wirkt auch ein durch diesen Willen erkorener menschlicher Vater, oder vielmehr ein Werkmeister der Wiedergeburt, ein γενεcιουργὸc τῆc παλιγγενεcίαc[35], mit, der selbst wiedergeboren, d. h. zu dem Sohne Gottes geworden sein muß. Denn das ist die Wirkung dieser Zeugung. Man bleibt derselbe und hat doch nicht mehr dieselbe Substanz; der sinnliche und natürliche Leib hat nichts zu tun mit der Geburt in die Wahrheit. Der neue Mensch wird das All im All wie Gott und besteht selbst aus den Kräften Gottes. Von seiner eigenen Wiedergeburt kann Hermes nur berichten, eine unsinnliche Schau habe er plötzlich in sich gesehen und sei durch Gottes Erbarmen durch den eigenen Leib hindurch entrückt worden in einen unsterblichen Leib, der nicht Farbe noch Maß hat oder sich berühren läßt. Er ist der Logos und damit der Sohn Gottes geworden. Wohl schaut sein Sohn ihn noch mit irdischen Augen, aber was jener sieht, ist nur ein Trugbild; was er ist, kann niemand sehen, der mit dem Leib und menschlicher Sehkraft schaut; erst die Gotteskräfte geben jene geistige Sehkraft, die das Übersinnliche, das allein Wahrheit hat, sinnlich schaut. Während dieser Worte vollzieht sich in dem Sohne das Wunder, das zunächst ein Sterben, ein Auflösen des irdischen Leibes, wenigstens in seiner psychischen Wirkung, ist;



die zwölf bösen Neigungen, die aus dem Körper und durch ihn aus dem Einfluß der zwölf Stundengötter oder Gestirne stammen, entfliehen eine nach der andern, von den zehn Kräften Gottes verjagt, die sich in ihm zu einer Einheit zusammenfügen, wie bei Plutarch Isis den Logos im 'Herzen des Mysten zusammenfügt'. Jetzt kann er unsinnlich schauen und ruft: ich bin im Himmel, ich bin in der Erde, im Wasser bin ich, bin in der Luft — auch Apuleius hat sich ja in allen Elementen gefühlt —, ich bin in den Tieren, in den Pflanzen, im Mutterleib, vor Mutterleib, nach Mutterleib, bin überall. Ägyptische Zaubergeschichten, die an das Lesen eines aus der Totenwelt geholten Buches das Wissen oder vielmehr Sehen von allem, was in Himmel, Luft, Wasser und Unterwelt geschieht, knüpfen[36], lassen uns die Vergeistigung und griechisch-philosophische Umdeutung eines ägyptischen Gedankens erkennen. Jenes Empfinden im All, in allen Elementen, allen Tieren und Pflanzen, außer Raum und Zeit, ist mit der Wanderung und Wandelung durch die Himmelszonen und Tiergestalten verbunden.

Dem irdischen Leibe ist Tat nun entnommen; aber die Weihe ist noch nicht vollendet. Er muß in die Gotteswelt, die Ogdoas, emporsteigen; dort singen die Gotteskräfte in ihm den Gotteskräften außer ihm den Lobgesang, den freilich noch der Vater ihm vorspricht. Erst jetzt ist er Gott, Gottes Sohn, der Logos oder Mensch Gottes geworden.[37] Die mehrfach in der theologischen wie der Zauberliteratur wiederkehrende, offenbar aus dem Semitischen übersetzte Formel, etwa Gottmensch, bezeichnet ein bestimmtes Wesen, in dem wir jenen Urmenschen des iranischen Glaubens erkennen dürfen, der bei den Mandäern, genau wie bei Philo, der Logos, das Wort, ist. Von nun an darf Tat mit eigenem Worte Gott

3*

preisen, ihm die λογικὴ θυcία darbringen, das Opfer, das der Logos bringt, und das nur durch den Logos gebracht wird. Als Ergebnis der ganzen Handlung bezeichnet Hermes: νοερῶc ἔγνωc ceαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον, du hast im νοῦc die γνῶcιc Gottes und deiner selbst gewonnen, wie ja auch der Mithrasmyste durch den νοῦc umgeboren wird. Auch dies Mysterium schließt bekanntlich mit dem Erblicken des höchsten Gottes und dem Lobgesang des Mysten, der gestorben und in das Leben wiedergeboren ist. So bildet auch für Apuleius das Schauen der oberen Götter und der Lobgesang an sie den Schluß der Feier. Dann wird er selbst als Gott angebetet.

Der Leser empfindet ohne weiteres, daß sich mit dieser Loslösung des Mysteriums von der äußeren Handlung, wie sie die Hermetische Schrift zeigt, die Möglichkeit der Individualisierung und Differenzierung der Religionen erheblich steigert. Auch jene Schrift hängt ja mit einer Sonderlehre zusammen, welche einen Gott Νοῦc als Offenbarungsgott und Leiter der Seelen unter dem Bilde des Menschenhirten zu verehren gebietet. Ihre erste Verkündigung, durch die ein ungenannter Prophet das Menschengeschlecht erlösen will, ist uns an der Spitze des Hermetischen Corpus erhalten[38] und zeigt, daß überwiegend iranische Vorstellungen von einem Ägypter, der daneben die Anschauungen des eigenen Volkes, die Schriften Platos und den jüdischen Schöpfungsbericht benutzte, zu einer in dieser Verbindung tatsächlich neuen Lehre umgestaltet sind. Als Hirt erscheint der Offenbarungsgott und Seelenführer der Mandäer, Mandā d'Haijē, erscheint fast gleichzeitig im ägyptischen Zauber Anubis,[39] in spätjüdischer Poesie Jahwe selbst und bei dem frühchristlichen Propheten der Engel der Bekehrung;

der zur Erlösung der Menschheit berufene Prophet aber wird durch die volle Offenbarung zur Verkörperung des göttlichen Urmenschen der iranischen Religionen, der an vielen Stellen mit dem Logos identifiziert wird. So zeigt uns dies eine Beispiel zugleich die Beschränkung, welcher jene Individualisierung und Differenzierung immer unterliegt. Religionen erfindet man nicht in der Studierstube; sie wachsen bei der Berührung verschiedener Nationalitäten zusammen, weil eine die andere ergänzt und auf diesem oder jenem Gebiet das Bedürfnis des einzelnen voller zu befriedigen scheint. Die religiösen Grundvorstellungen und Bilder, deren Zahl naturgemäß klein ist, erhalten sich dabei mit wunderbarer Lebenskraft; nur ihre Verbindung und die Einzelheiten der Ausführung wechseln. Können wir daher mit einem gewissen Rechte behaupten, daß auf dieser Stufe der Entwicklung der Lehrer fast so frei wie der Zauberer geworden ist, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß gerade der Zauber auch das eigentümliche Beharrungsvermögen ursprünglicher Vorstellungen am schlagendsten zeigt.

Ich erläutere den gleichen Hergang noch an einem zweiten Beispiel. In den manichäischen Fragmenten liegen uns in vielen Handschriften größere Reste einer liturgischen Dichtung vor, deren 'sechstes Glied' die Mahnreden eines göttlichen Gesandten an die Seele enthält. Zu ihrer Errettung ist er vom Himmel herniedergestiegen, kündet ihr, die durch die Materie in trunkenen Schlummer versetzt war, daß sie von dort stammt und ihm verwandt ist, und mahnt sie, mit ihm in den Himmel und zu den Göttern zurückzukehren. Bei den mehrfach wiederholten Mahnungen „komm' weiter, o Seele“ soll in der Phantasie des Hörers die Vorstellung jenes

langen, beschwerlichen Aufstiegs erweckt werden, zu dem die Seele erst allmählich Kraft gewinnt. Und doch zeigt uns der Schluß, der auf den Weltuntergang hinweist, daß zugleich ein kosmologischer oder mythologischer Vorgang dargestellt wird. Zu dem in die Materie versenkten göttlichen Urmenschen ist der Freund der Lichter mit seinen zwei himmlischen Begleitern, Ruf und Antwort, gekommen, um ihn zu erwecken und zurückzuholen. Steigt er mit ihm auf und verläßt diese Welt, so wird sie, des Lichtes und der Seele beraubt, untergehen und der große Tag des Endes heranbrechen. Ein neugefundenes Fragment des „Zarathustra", das ich im gleichen Zusammenhange näher besprechen werde[40], zeigt uns, daß diese Vorstellungen und selbst die Formeln dem altiranischen Totenkult entnommen sind, und tatsächlich entsprechen die ältesten liturgischen Totentexte der Mandäer im zweiten Buch des linken Genzā genau dem manichäischen Liede. Nichts steht zunächst im Wege, in diesem eine Totenmesse zu sehen, nicht ein eigentliches Mysterium. Aber gerade das Zarathustrafragment zeigt uns, daß auch die „Erweckung" der schlummernden Seele des Lebenden, also die Berufung zum Propheten, gemeint sein kann. Dann handelt es sich um ein Gegenbild zu der oben geschilderten Hermetischen Schrift, ein echtes Mysterium, freilich in künstlerischer, sicher nicht mehr für den einzelnen allein bestimmter Ausgestaltung. Auch hierfür würde ein Gegenbild sprechen. Wir besitzen eine in arabischer Übersetzung erhaltene Mahnrede des Gottes Hermes an die Seele, die in ihrem Hauptteil etwa dem ersten oder beginnenden zweiten Jahrhundert n. Chr. entstammt und später von einem manichäischen Autor erweitert ist. Einkleidung und Grundgedanken stimmen vollständig zu der neu-

gefundenen Liturgie, nur sind alle mythologischen und kosmologischen Andeutungen so restlos abgestreift, daß wir nur eine recht banale Predigt vor uns zu haben glaubten, in der ein hervorragender Philologe dann die Einwirkungen griechischer Philosophie feststellen zu können meinte. Umgekehrt zeigt uns ein ägyptischer Zaubertext aus etwa derselben Zeit nur die mythologischen Züge: der durch ein tödliches Gift kraftlos gewordene Gott wird durch eine himmlische Botin erweckt, an seine Heimat, seine Abstammung und den seiner harrenden Lohn erinnert und empfängt offenbar dadurch die Kraft, wirklich heimzukehren. Was hier nüchtern und andeutungsweise im Rahmen eines Wundzaubers berichtet ist, kehrt, ausgestattet mit orientalischer Märchenpracht, in einem in Mesopotamien entstandenen Liede wieder, durch das der ins Gefängnis geworfene Apostel Thomas sich und die Mitgefangenen ermutigen und sich vielleicht die Freiheit wiedererwerben will. An seiner Deutung kann, seit uns zahlreiche manichäische und mandäische Gegenbilder vorliegen, überhaupt kein Zweifel mehr sein. Zugrunde liegt ein altiranisches Mysterium, das das Los des Gottes, der zugleich die Weltseele ist, schildert, damit der Hörer das gleiche erlebe. Ich darf für diesen Ursinn aller Mysteriendarstellung an den Kultbrauch der Attisgemeinden erinnern, um den Leib des gestorbenen Gottes, der in einem Grabesbau ruht, eine nächtliche Trauerfeier zu veranstalten. Während die Gemeinde Trauerlieder singt, befreit der Priester durch eine Zauberhandlung den Gott aus den Banden des Todes und fügt die Glieder des zerstückelten Leibes wieder zusammen, d. h. er belebt sie. Dann geht er zu jedem Mysten, salbt mit einer duftigen Salbe dessen Hals und flüstert ihm dabei geheimnisvoll ins Ohr: „Ge-

trost, ihr Mysten, weil der Gott das Heil gewann, Wird auch für uns einst Heil aus Todesnot.“ Man kann die Übergänge vom Mysterium einerseits zur Zauberhandlung, andrerseits zur literarischen Verkündigung, mit der doch immer die Erwartung einer zauberhaften Wirkung verbunden bleibt, und endlich das Verblassen zur nüchternen Mahnrede, in der nur noch das einzelne Bild oder die Form der Einführung den Ursprung verrät, kaum besser als durch dies iranische Erweckungsmysterium veranschaulichen, und vielleicht darf ich schon hier hinzufügen, daß auch das allbekannte anonyme Zitat im Epheserbrief 4, 14 „Wache auf, der du schläfst, erhebe dich von den Toten, dann wird dich Christus erleuchten“ nach Wortlaut und Zusammenhang einer Nachbildung dieser iranischen heiligen Handlung entnommen ist. Selbst der griechische Wortlaut ist uns durch eine alchemistische Schrift annähernd getreu erhalten. Die Geschichte eines religiösen Bildes von ältester Zeit bis in unsere Tage liegt hier klar vor uns.

Die „literarischen Mysterien“, für welche die Hermetische Schrift von der Wiedergeburt eine Probe bot, brauchten nicht mehr so streng geheim gehalten zu werden. Wer sie als Bücher veröffentlichte, erwartete zwar, daß der Leser, wenn Gott ihn begnaden will, dieselbe Wirkung beim Lesen empfinden werde, wie Tat angeblich beim Hören; die Wunderkraft der Gottesbotschaft wirkt auch aus dem geschriebenen Wort. Aber ebenso erwartete er, daß der Ungläubige, dem das Buch etwa in die Hand fiele, es doch nicht verstehen werde. Die Mahnungen oder gar Schwüre, diese Geheimnisse nicht zu verraten, oder die Behauptung, daß die Gotteskraft (ἐνέργεια) nur mit dem barbarischen Urtext verbunden sei und eine griechische Übersetzung nur leere Worte

biete, bedeuten — zumal in einer solchen griechischen Übersetzung — nur stilistische Mittel, den Ursprung zu beglaubigen und die Erwartung des Lesers zu spannen.

Sie werden sich nun erinnern, daß Philo von Alexandria, der sein höheres Wissen ja immer einem unmittelbaren Verkehr seiner Seele mit Gott entnommen haben will, ganz ähnlich bestimmte Abschnitte seiner buchhändlerisch veröffentlichten Schriften als Mysterien bezeichnet, die nur der Geweihte lesen soll und jedenfalls nur er verstehen kann. Konventionelle, etwa im Platonismus weitergebildete Phrase kann das nicht sein; Philo begründet darauf seine ganze religiöse Stellung und Selbsteinschätzung; dem Judentum ist es noch weniger entnommen; es kennt keine Geweihten und erkennt, wenigstens in seiner offiziellen Ausgestaltung, einen solchen Verkehr mit Gott überhaupt nicht mehr an; was sich außerhalb ihrer an ähnlichen Gedanken in ihm findet, geht offenbar auf hellenistische Quellen zurück. Nun kennt Philo alle Hauptanschauungen der Mysterienreligionen und wird für manche, z. B. für die Vorstellung von der Wiedergeburt, der wichtigste Zeuge. Die Sprache der hellenistischen Mysterienreligionen spricht er immer wieder und berührt sich immer wieder mit ihren Schriften. So kann man mit Sicherheit sagen, daß er auch jene literarische Form ihnen entnimmt. Es ist seltsam, daß gegenüber diesen Tatsachen immer wieder der Versuch gemacht wird, dem Philologen das Recht, Spuren der Mysteriensprache im Neuen Testament zu suchen, durch den Hinweis darauf zu bestreiten, daß Nachrichten über die großen orientalischen Mysterien erst seit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. häufiger würden. Dürften wir sie nach der Art der uns erhaltenen Literatur früher erwarten? Und ist das Vordringen orientalischer

Religionsvorstellungen nicht schon für die beiden vorausgehenden Jahrhunderte durch die Erwähnungen der Propheten und Zauberer, kurz der θεῖοι ἄνθρωποι, genügend bezeugt? Genügt nicht endlich das Aufleben einer solchen Mysterienliteratur, die angeblich nur für den Geweihten spricht und dabei durch ein Verkünden der tiefsten Geheimnisse Gottes auch in dem Fernerstehenden einen Eindruck von der in dieser Religion wirkenden Kraft und zugleich Ehrfurcht vor dem Verkündiger erwecken will, um die religiösen Anschauungen weiter Kreise zu kennzeichnen?

Charakteristisch ist auch, daß in der uns erhaltenen Hermetischen Literatur auch bei der reinen Lehrschrift, die nichts von einer heiligen Handlung mehr fingiert und kein inneres Erlebnis in der Phantasie des Lesers mehr wachrufen will, den Schluß der Hymnus oder das Dankgebet an Gott bildet, welches zeigt, wie fest der Verfasser auf die ἐνέργεια, die lebendige Kraft des Gotteswortes, das er bringt, vertraut. 'Wir danken dir, Höchster, daß wir durch deine Gnade dies Licht der γνῶσις empfangen haben; erlöst durch dich (oder in die σωτηρία versetzt) freuen wir uns, daß du dich uns ganz gezeigt hast, freuen uns, daß du uns in unserm irdischen Leibe zu Gott gemacht hast durch deinen Anblick; nur eine Bitte haben wir, laß uns bewahrt bleiben in deiner γνῶσις und dieses neuen Lebens in ihr nicht verlustig gehen.' Überall in diesen Schriften klingt wieder: das Schauen Gottes, das immer ähnlich als unmittelbares Schauen und Empfinden des Alls beschrieben wird, macht zu Gott, gibt die σωτηρία. Und diese höchste Schau (θέα) heißt γνῶναι θεόν. Die γνῶσις ist unmittelbares Erleben und Erfahren, ist eine Gnadengabe Gottes (χάρισμα), sie erleuchtet den Menschen (φωτίζει) und ändert zugleich seine Substanz;

sie zieht ihn durch den Körper hinauf in die Welt des Übersinnlichen; sie ist eine Art neuen Lebens, die höchste Vollkommenheit der Seele, die Befreiung vom Leibe, der Weg zum Himmel, das Mittel des Heils, die wahre Gottesverehrung und Frömmigkeit, wie die ἀγνωσία θεοῦ stets Liebe zum Leibe und Sünde ist. Wer die γνῶσις hat oder in der γνῶσις ist, ist schon als Mensch θεῖος. Daß das Wort γνῶσις dabei technischen Sinn hat, einen Sinn, den es in einer originell griechischen Entwicklung gar nicht erhalten konnte, zeigen die beiden letzten Ausdrücke οἱ ἐν γνώσει ὄντες oder ὁ γνῶσιν ἐσχηκώς aufs deutlichste. Einen Satz, wie er in der ältesten dieser Schriften steht, τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσιν ἀποθεωθῆναι hätte auch dem Wortlaut nach ein echter Grieche ebensowenig verstehen können, wie die vielbesprochene Gegenüberstellung eines λόγος σοφίας und eines λόγος γνώσεως bei Paulus oder jene seltsame Abstufung gottbegeisterter und im Gottesdienst seiner Gemeinden üblicher Rede bei demselben γλώσσαις λαλῶν... ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ, die offenbar nach dem Maße der Verständlichkeit und der Höhe der Ekstase angeordnet ist. Daß Paulus den technischen Gebrauch des Wortes γνῶσις im Hellenismus kennt und nachahmt, sollte schon hiernach klar sein.

Für die Auffassung entscheidend ist eine weitere Beobachtung. Den zu Gott Erhobenen befreit schon im Isismysterium des Apuleius die Göttin von der Macht des Sternenzwanges, der εἱμαρμένη, und wenigstens von ihren psychischen Einwirkungen befreit in dem Mysterium der Wiedergeburt die Transfiguration unseres Wesens. Es ist voll begreiflich, daß es in anderen Schriften immer wieder heißt, daß der Offenbarungsgott die Seinen heraushebt über die εἱμαρμένη und ihr Reich; sie leben schon

jetzt im Jenseits, in der σωτηρία, dem αἰὼν μέλλων oder der βασιλεία θεοῦ. Wohl wird vereinzelt noch betont, daß der irdische Leib und sein Geschick ihr doch unterworfen bleibt, dies aber den Pneumatiker (d. h. Gnostiker) nicht kümmert, ja einmal heißt es sogar, daß dieser irdische Leib unter jenem Sternenzwang noch sündigen, Mord oder Ehebruch begehen könne. Der von Gott mit seiner Offenbarung Begnadete sündigt dennoch nicht selbst, sondern scheint nur zu sündigen. Er ist eben nicht mehr sein Leib; sein eigentliches Ich steht über allem, über der εἱμαρμένη und über dem Gesetz. Man kann das Bewußtsein einer vollständigen Verdoppelung der Persönlichkeit des Gottbegnadeten gar nicht schärfer zum Ausdruck bringen.

Sie alle werden bei diesen Auszügen aus persischen oder ägyptisch-griechischen Schriften sich nicht nur hin und wieder an Paulus erinnert haben, sondern vor allem, wenn Sie sich auch nur ein wenig an die musterhaft sorgfältigen Sammlungen in Anrichs Buch über das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum erinnern, sofort empfunden haben, daß sich alles Wort für Wort auf jene Bewegung innerhalb des Christentums übertragen läßt, welche wir Gnostizismus nennen. Wir erweitern dabei bekanntlich einen Parteinamen, den sich einige der in Frage kommenden Sekten selbst gegeben haben, und werden dies unbedenklich tun dürfen, wenn bei den Sekten, welche wir hinzunehmen, die γνῶσις, welche jenen Männern als ihr charakteristisches Merkmal, ihr Eigenstes gegenüber der sie umgebenden Welt erschien, dieselbe Bedeutung hat. Aber wir werden dabei diese Bedeutung nicht von unseren Begriffen ausgehend feststellen und etwa sagen dürfen: 'γνῶσις heißt Erkenntnis, also sind die Gnostiker Religionsphilosophen; was

zu dieser Definition nicht paßt, ist nicht wahrer und für uns in Frage kommender Gnostizismus.' Das gäbe nur willkürliche Konstruktionen und bestenfalls subjektive Werturteile statt einer Erkenntnis der Entwicklung. Wir würden zudem dabei voraussetzen, daß Namen und Begriff erst auf griechischem Boden entstanden sind, während doch die Selbstbezeichnung der Mandäer (γνωστικοί) und der Name ihres Offenbarungsgottes Mandā d'Haijē (γνῶσις der Leben, d. h. Gottes) es von Anfang an mindestens ebenso nahe legen, an orientalischen Ursprung der Bezeichnung zu denken. Wir müssen unbedingt aus dem Gebrauch jener γνωστικοὶ κατ' ἐξοχήν erst feststellen, welchen Sinn die Zeit mit dem früh technisch gewordenen Worte verband: unmittelbares, aus direktem Verkehr mit der Gottheit entnommenes Wissen ihrer Geheimnisse, die dem natürlichen Menschen und seinem Verstande verborgen bleiben müßten, ein Wissen zugleich, das auf unser Verhältnis zu Gott und selbst auf unsere eigene Beschaffenheit, unsere φύσις, entscheidende Rückwirkungen übt — kurz so ziemlich das gerade Gegenteil von Philosophie oder selbst Religionsphilosophie. Nicht ein intellektuelles oder gar wissenschaftliches Erkennen, sondern ein persönliches Bekanntwerden und Vertrautsein liegt in dem Wort, wie schon Minucius Felix richtig gedeutet hat. Unter diesem Gesichtspunkt werden gerade jene phantastischen Systeme, für deren Begründung man sich nur auf Offenbarung berufen kann, und die Mittel, diese Offenbarung, d. h. eine unmittelbare Schau Gottes, zu gewinnen, die entscheidenden Merkmale werden, nach denen wir die übrigen Sekten beurteilen. Das Resultat ist, daß sich, eben weil dieser Begriff der γνῶσις allgemein ist, nur wenige Sekten als solche nach ihr nennen. Die übliche Terminologie be-

steht im wesentlichen zu Recht, weil für den einzelnen in den verschiedensten Sekten und trotz der verschiedensten Systeme die γνῶσις in dem eben näher bestimmten Sinne die entscheidende Rolle spielt. Daß jeder Schüler zu den Lehren seines Meisters immer neue Ergänzungen und Umgestaltungen bringen kann, daß uralte Volksanschauungen und individuellste Phantasie sich durchdringen, orientalischer Mysterienglaube und Zauber sich mit griechischer Philosophie umkleidet und versetzt, wird nur verständlich, wenn wir diese Bewegung, die wir schon jetzt in der ägyptischen, phrygischen, iranischen, jüdischen und christlichen Religion nachweisen können, und in der persischer Dualismus und babylonischer Sternenglaube entscheidende Rollen spielen, aus der Kirchengeschichte in eine allgemeine Religionsgeschichte herausrücken. Sie zeigt die notwendige Fortbildung der orientalischen Religionen in der Diaspora, den Höhepunkt ihrer individualistischen und zugleich universalistischen Entwicklung, die in gewissem Sinne letzte Stufe des Hellenismus und ist daher so allgemein, wie dieser selbst. Nicht einmal von gnostischen Religionen sollten wir reden. Mag man daher jene ägyptisch-hellenistischen Schriften, von denen ich ausging, ruhig gnostisch nennen, wenn man sich nur klar hält, daß man mit dem Worte gnostisch nur eine natürliche Entwicklungsphase, nicht ein fremdartiges, aus einer fernliegenden Entwicklung übertragenes Element meint, und wenn man nur zugibt, daß auch diese Schriften uns über Werden und Wesen des Gnostizismus belehren können.

Verbreiteter als das Wort γνωστικός, das charakteristischerweise eine feste Bezeichnung für seinen Gegensatz nicht veranlaßt und in der lateinischen Reichshälfte auch selbst keinen Terminus technicus gebildet hat, ist als

Selbstbezeichnung in diesen Kreisen bekanntlich πνευματικός, der Geistesmensch, ein Wort, das um so mehr Verbreitung fand, als sich frühzeitig ein Gegensatz zu ihm, nämlich ψυχικός, der Seelenmensch, der rein natürliche Mensch, bildete; eine spätere Fortbildung, die von ihm noch wieder den σαρκικός, den Fleischesmenschen schied, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Der Psychiker hat die γνῶσις nicht und lebt in einer niederen Welt; der materiellen, psychischen Welt steht die pneumatische gegenüber. Diesem christlich-gnostischen Sprachgebrauch, der sich schon in den angeblichen Briefen des Jacobus und Judas vorfindet, entspricht in seltsamer Weise der Gebrauch des Wortes in jenem heidnischen Eingangsgebet der Mithrasliturgie[41], in welchem der Myste wiedergeboren, d. h. in seinen himmlischen Leib erhoben, durch das πνεῦμα Gott schauen möchte, während seine menschliche und psychische Natur, die ἀνθρωπίνη καὶ ψυχικὴ φύσις, auf Erden zurückbleibt; denn was nur irdisch geboren ist, kann Gott nicht schauen. Daß alle Gedanken dieses Gebetes rein heidnisch sind, hat sich früher gezeigt; dennoch würde man es niemandem verargen, wenn er an irgendeine wunderbare Übertragung dieses einen Wortes und Begriffes aus dem christlichen Gnostizismus dächte. Freilich wäre dieser Gedanke, wie sich leicht zeigen läßt, falsch.

Es ist bekannt, daß schon Paulus an den zwei Stellen, an welchen er das Wort ψυχικός gebraucht, es durchaus als bekannt und der Gemeinde ohne weiteres verständlich voraussetzt und denselben Doppelbegriff mit ihm verbindet: psychisch ist, wer die γνῶσις nicht hat, und psychisch ist, wer von irdischem Stoff ist. Den Gegensätzen ψυχικός und πνευματικός entsprechen ἐπίγειος und οὐράνιος, ἐκ γῆς und ἐκ θεοῦ, ἄνθρωπος und θεός. Das Wort ψυχικός blieb dabei bisher vollkommen unerklärbar; daß die tech-

nische Bedeutung zunächst nur an das Adjektiv schließt, macht jeden Gedanken an direkte Entlehnung aus dem Semitischen unmöglich. Im Gegensatz zu πνευματικός, wer πνεῦμα ist oder πνεῦμα hat, kann ψυχικός nur heißen, wer ψυχή ist oder ψυχή hat, nimmermehr aber, wer außer seiner ψυχή nicht noch ein πνεῦμα hat; dann hätte man bei diesen scharfen Gegensätzen dem πνευματικός ein ἀπνεύματος entgegengestellt.[42]

Aber weiter: es scheint noch nicht beobachtet, daß alle die verschiedenen Abtönungen, die das Wort πνεῦμα bei Paulus annimmt, sich in den Zauberpapyri in geradezu klassischen Beispielen wiederfinden. Paulus hat sich nicht etwa eine besondere Psychologie und eine dazu gehörige Geheimsprache zurecht gezimmert, sondern spricht das Griechisch seiner Zeit. Da ist πνεῦμα bald allgemeine Gottesbezeichnung, das πνεῦμα Ἄμμωνος im Grunde Ammon selbst, bald das Innerste der Gottheit, bald eine fast substantielle Gabe, ein Fluidum, das Gott in unser Herz legt, eine Kraft, und daneben wieder ohne jede übernatürliche und außermenschliche Bedeutung ganz einfach nur unser immaterieller, geistiger Teil, entgegengesetzt dem σῶμα oder σκῆνος, völlig gleichgestellt und nach Belieben wechselnd mit dem Wort ψυχή. Da auch Paulus gar nicht selten diesem allgemein hellenistischen Brauche folgt, so entsteht nicht die Frage, wie er πνευματικός für übersinnlich gebrauchen konnte — das ist durch jenen zuerst besprochenen Gebrauch erklärt, und auch der Zauber spricht von einer πνευματικὴ αἴσθησις, einem geistigen Gewahren der Geheimnisse Gottes —, sondern die Frage: wie konnte Paulus auf den Einfall kommen, das Sinnliche, Materielle als ψυχικόν zu bezeichnen, wenn ihm doch in einer Fülle von Wendungen ψυχή und πνεῦμα als identisch gelten?



Eine Antwort bieten vielleicht jene hellenistischen Wiedergeburtsmysterien, die wir schon so lange betrachten. Wer ist eigentlich jenes neue Ich, das die Himmel durchwandert und Gott schaut? Daß es in jüngeren, von Platonischer, also altgriechischer, Philosophie beeinflußten Schriften die Seele ist und man hier von einer Vergottung der Seele redet, ist selbstverständlich, aber allgemein 'hellenistisch' ist der Gedanke nicht; die persische Liturgie, von der ich oben berichtete, spricht zwar von 'der Seele' und meint doch ursprünglich ein mythologisches Wesen, den ersten Menschen; auch die Totentexte der Mandäer berichten von ihm, und nur in jüngeren Teilen tritt die Allgemeinbezeichnung 'die Seele' ein; das griechische Hermetische Mysterium der Wiedergeburt meidet sogar sorglich das Wort ψυχή. Aus den Gewalten Gottes besteht das neue Ich, und als der Sohn fragt: 'dann ist dies neue Ich von anderem Wesen und also ein anderer als ich selbst', hat der Vater keine Antwort. Ein wirklicher und bestimmter Gott entsteht, nicht eine irgendwie vergöttlichte Seele; aber wieweit in diesem Gott die Person fortlebt, ist ein Mysterium, an das der Gedanke nur eben schüchtern rührt. So atmet und lebt in dem Mysten der Mithrasliturgie der heilige Geist, nicht mehr seine ψυχή, seine Person hat er auf Erden gelassen.

Das wird klarer werden, wenn wir die zweite Vorstellung vergleichen, die bei allen antiken Völkern mit dieser wechselt und sich durchdringt, nämlich, daß nicht der Mensch sich zu Gott erhebt, sondern daß Gott in ihn niedersteigt. Die Vorstellungen 'in Gott eingehen' und 'Gott, oder den Geist, oder den heiligen Geist, in sich aufnehmen' wechseln in der heidnischen Literatur, und zwar nicht der mystischen allein, ebenso beliebig wie

bei Paulus die Vorstellungen 'in Christo sein' und 'Christum in sich tragen'. Der Dichter, der sich selbst gern mit dem Seher oder Propheten vergleicht, schildert mit Vorliebe das Eintreten des Gottes. Ich greife eine Schilderung aus der Zeit des Paulus heraus, der offenbar eine ältere hellenistische Schilderung zugrunde liegt. Der Dichter Lukan beschreibt die Verzückung der Pythia: der Gott tritt in sie ein *mentemque priorem expulit atque hominem toto sibi cedere iussit pectore*, er treibt ihre ψυχή und damit den eigentlichen Menschen, die Person, aus ihrer Brust; er lebt allein in ihr, und nun schaut sie, Zeit und Raum entrückt, alles Geschehen vom Urbeginne der Welt bis zum Ende. Es ist jene wunderbare Schau (θέα), die nur der Gott hat, und die zu Gott macht, dieselbe Schau, die in dem Mysterium der Wiedergeburt geschildert war: ein Doppelwesen entsteht ähnlich wie dort.

In dieser als hellenistisch und vorpaulinisch erwiesenen Anschauung bilden πνεῦμα und ψυχή direkte Gegensätze: wo die ψυχή ist, kann nicht das πνεῦμα, wo das πνεῦμα ist, nicht mehr die ψυχή sein. So ist aus dieser Anschauung schon vor Paulus das Begriffspaar 'pneumatisch' und 'psychisch' entstanden; daß der Gnostizismus in seinen Grundanschauungen schon vor Paulus fällt, ist auch lexikalisch erwiesen.

Letzteres war nun freilich längst Überzeugung vieler wissenschaftlich arbeitender Theologen, so leidenschaftlich es auch immer wieder bestritten wurde. In neuester Zeit ist sie von orientalistischer Seite durch den Nachweis der Urheimat und des Alters der mandäischen Religion, der gleichzeitig mit diesem Buch erscheinen wird, weiter gesichert worden; läßt sich doch selbst von den erhaltenen Schriften eine der wichtigsten bis etwa ins Jahr 70 n. Chr. hinauf verfolgen, Großzügig angelegte

Untersuchungen eines hervorragenden Philologen haben ferner die lexikalische Beobachtung weitergeführt und zugleich in breitem Umfang die orientalischen Eigenheiten hellenistischer Sakralsprache klargestellt. Eine literarhistorische Untersuchung der älteren Mönchsliteratur hat endlich in ihr die unveränderten Grundanschauungen der Frühzeit nachgewiesen und sie zur vollen Anschaulichkeit gebracht. Die Tatsache, daß Paulus das Wortpaar γνῶσις und πνεῦμα überwiegend hellenistischer Theologie entlehnt hat, bedurfte so vieler Worte jetzt wohl nicht mehr; aber sie darf nicht totes Wissen einer lexikalischen Tatsache bleiben und müßte das doch, wenn nicht auch der Philologe versuchen dürfte, die Bedeutung dieser Begriffe für die Grundanschauungen des Apostels darzulegen. Ihre jüdischen Bestandteile, die bisher etwas einseitig betont sind, dann nochmals herauszuarbeiten, darf er wohl dem Theologen überlassen. Ich versuche daher ausschließlich festzustellen, was das Wort πνευματικός bei Paulus als dem ältesten und wichtigsten Zeugen bedeutet und wieweit sich danach der ursprüngliche Sinn des aus dem Orientalischen übersetzten Wortes γνῶσις im frühchristlichen Gebrauch bestimmen läßt. Fragen, die hiermit nicht unmittelbar zusammenhängen, lasse ich für jetzt beiseite; ein einheitliches Bild des Apostels zu geben, versuche ich nicht, nur einen Beitrag dazu. Die Wortgeschichte, wenn sie sich zu einer Geschichte der Begriffe vertieft, kann uns noch immer reichen Aufschluß über Probleme geben, denen wir auf keinem anderen Wege nahekommen können; freilich ist wohl auf keinem Gebiet ein einträchtiges Zusammenwirken der Theologie und der verschiedenen Philologien so notwendig wie auf dem einer derartigen Geschichte der religiösen Sprache. Auch bei einem Schriftsteller

wie Paulus muß die Sprache selbst, richtig verhört, uns wenigstens einen Teil seines sonst ja völlig unbekannten Werdeganges und seiner Entwicklung verraten, und dies Ziel ist lockend genug, um auch einen tastenden Versuch zu rechtfertigen. Es kommt dabei zunächst weit mehr auf ein richtiges Stellen der Frage als auf eine abschließende Antwort an. Gehen wir von den beiden Stellen des ersten Korintherbriefes aus, an denen das Wort ψυχικός erscheint. Die Auffassung der einzelnen Stelle aus dem Zusammenhange zu rechtfertigen, werde ich später versuchen, deute aber hier schon das Nötigste an.

Das Pneuma aus Gott hat Paulus empfangen, jenes Pneuma, das auch die innersten Tiefen der Gottheit kennt. So kann er bei jeder neuen Eingebung des Geistes Pneumatisches mit Pneumatischem vergleichen. Der psychische Mensch aber kann die Gaben des Gottesgeistes gar nicht aufnehmen, kann sie nicht erkennen; denn pneumatisch müssen sie beurteilt werden. Der Pneumatiker aber kann all und jedes beurteilen und kann selbst von niemand, wenigstens von keinem Nichtpneumatiker, beurteilt werden. Denn wer versteht den Geist des Herrn? und ihn hat Paulus empfangen. So haben die Korinther gar kein Urteil über seine Lehre; denn nicht wie zu Pneumatikern hat er zu ihnen geredet und redet er noch jetzt zu ihnen; sie sind noch Menschen. Das ist der Pneumatiker nicht mehr. An der zweiten Stelle setzt er bekanntlich dem psychischen Leib, der gesät wird, den pneumatischen entgegen, der auferstehen wird; denn wie wir das Abbild des ersten Menschen getragen haben, der eine lebende ψυχή ward, müssen wir auch das des zweiten tragen, der lebenspendendes πνεῦμα ward. Es ist, wie öfters erwähnt,



jener himmlische Leib, den Gott für ihn bewahrt, und der einst, wenn er ihn überzieht, ihn völlig zum πνεῦμα machen wird. Und doch ist jener himmlische Leib schon in gewissem Sinne in ihm, weil er das Angeld des πνεῦμα schon empfangen hat. Weil er mit unverhülltem Antlitz Gott spiegelt und schaut, erlebt er an diesem ϲῶμα ἀϲώματον, wie die hellenistische Mystik dies Spiegelbild des Himmlischen im Irdischen nennt, die Transfiguration (μεταμόρφωϲιϲ) von einer Verklärung zur andern; das πνεῦμα bewirkt sie. Und wie in Paulus, so soll in jedem Christen allmählich Christus Gestalt annehmen (μορφοῦϲθαι), wie in dem früher erwähnten Zauberspruch die Seele die Gestalt des eintretenden Gottes annimmt durch schaffenskräftiges und verklärendes Licht.

Auf das Schauen des Auferstandenen begründet er das Apostolat der Jünger, wie das eigene, auf dieses Schauen seine Freiheit in der Lehre. Den Inhalt seiner Botschaft hat er von keinem Menschen empfangen oder gelernt; so ist es nicht ein εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον oder überhaupt κατ᾿ ἄνθρωπον. Nach jenem Bekehrungswunder hat er überhaupt nicht 'Fleisch und Blut' um Jesus befragt (wie das z. B. Apuleius bei den Erscheinungen tut, die ihm zuteil werden), noch ist er, wie man erwarten dürfte, nach Jerusalem gegangen, um sich bei möglichst vielen Jüngern nach Leben und Lehren seines Herrn zu erkundigen. Was er früher nach dieser Seite getan hat, erscheint ihm jetzt als unbedeutend und nebensächlich; nicht einmal seine Taufe erwähnt er, so hoch er auch sonst die Wirkung dieses Mysteriums bewertet. Wer einmal Gott geschaut hat, muß nach der Anschauung seiner Gemeinden und seiner eigenen Überzeugung weiterer Tradition nicht bedürfen, sondern aus sich selbst imstande sein, alles zu erkennen, wie es von einem sol-

chen Mann ausdrücklich in dem hellenistischen Wiedergeburtsmysterium gesagt wird.

Dieser unmittelbaren Erkenntnis, und nur ihrer, kann er felsenfest gewiß sein und, wenn ein Engel vom Himmel herniederstiege und eine andere Botschaft brächte, über ihn den Bannfluch aussprechen. Ihm sind ja die Geheimnisse offenbar, nach denen alle Gewalten des Zwischenreiches vergeblich streben. Und wie diese Erkenntnis Christi für ihn allein Wahrheit, so hat auch diese Bezogenheit auf ihn allein Wert. Er lebt ja in der übersinnlichen Welt und ist der alten erstorben; kein Mensch kann nach dem Fleisch für ihn mehr existieren, steht zu ihm in besonderer Beziehung. 'Und hätte ich Christum nach dem Fleisch gekannt' — der Gedanke streift offenbar die andern Apostel, welche sich ja auf dieses Band zwischen ihnen und dem lebenden Meister berufen konnten — 'ich kenne ihn jetzt nicht mehr. Ist jemand 'in Christo', so ist für ihn eine neue Welt geschaffen, das Alte vergangen, alles neu geworden.' Gewiß werden gegenüber diesem aufs höchste gesteigerten Empfinden der eigenen Autonomie und unmittelbaren Erkenntnis die hellenistischen, d.h. Hermetischen Sprüche 'Nichts ist in der Welt des Körperlichen wahr, in der Welt des Unkörperlichen alles untrügerisch', 'Nichts ist im Himmel unerkennbar, nichts wirklich bekannt auf Erden', 'Nichts ist im Himmel unfrei, auf Erden nichts frei' matt und spielerig erscheinen.[43] Dennoch tragen auch sie vielleicht bei, uns in die allgemeine Stimmung der Zeit einzuführen, in der ein ungeheures Erlebnis eine religiös schöpferische Natur aus ihrer bisherigen Gebundenheit riß und sie im wesentlichen auf sich selbst stellte.

Ich kann nur andeuten und werde meine Auffassung

der einzelnen Apostelworte gern später zu rechtfertigen suchen und noch lieber mir berichtigen lassen.[44] Aus ihr erklärt sich mir als beabsichtigt und notwendig, was oft Verwunderung hervorgerufen hat, daß nämlich Paulus sich nicht auf Jesu Leben und Taten beruft und dessen Worte nicht als solche seinen Gemeinden einprägt. Anklänge, die man so eifrig sucht, beweisen in der Regel nichts und verschwinden völlig gegenüber der seltsamen Tatsache. Die bekannten drei Ausnahmen aber sind erklärt, sobald man sie ernstlich ins Auge faßt, die Erlaubnis an die Apostel, vom Evangelium zu leben, die Paulus ihnen nicht bestreiten kann, während er doch selbst keinen Gebrauch davon macht und sich dessen rühmt, die Ehevorschrift, die auf dem sogenannten Apostelkonvent zur Sprache gekommen sein muß, zwei Fragen also der Gemeindeordnung, daneben die feierliche Erzählung der Einsetzung des Herrenmahles, eingeführt als Erinnerung an das, was Paulus auch mündlich der Gemeinde mitgeteilt hat. Das Mysterium verlangt natürlich die Formel. Aber aus vom Herrn direkt empfangenen Wissen scheint Paulus sie zu geben, und er hat zu den Worten, welche die Evangelien berichten, den Befehl der Wiederholung gefügt, der die Erzählung erst zur Einsetzung eines Mysteriums macht; eine Beobachtung stützt hier die andere. Wenn Paulus in dieser Umgestaltung die Zweckbestimmung εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, 'zu meinem Gedächtnis', hinzufügt, so kann ich freilich diese Worte nimmermehr auf ein bloßes Erinnerungsmahl deuten, wie es der griechische Totenkult kennt. Dem widerspräche schon die Sakramentslehre, die Paulus unmittelbar folgen läßt. Eher könnte man sie in mystischem Sinne, etwa entsprechend jener aus ungefähr paulinischer Zeit stammenden Erzählung eines Zaubertextes

deuten, in welchem Osiris der Isis und dem Horus sein Blut in einem Becher Wein zu trinken gibt, damit sie nach seinem Tode ihn nicht vergessen, sondern in sehnsüchtiger Klage ihn suchen müssen, bis er neubelebt sich wieder mit ihnen vereint.[45] Der Bluttrank legt ja im Liebeszauber wie in den Freundschaftsbündnissen der meisten Völker einen magischen Bann auf die Seele des Trinkenden, und die Vorstellung ließe sich begreifen, daß auch die Christen durch die Wirkung dieses Trankes des Herrn Tod nicht vergessen können, sondern — freilich nicht in leerer Klage — von ihm reden müssen, bis er selbst wieder erscheint. Die Wiederkunft hängt ja mit der Predigt in aller Welt zusammen. Eine gewisse Anknüpfung an die Evangelienworte von der Wiedervereinigung wäre dabei fühlbar. Doch bleibt das, wenn nicht ein günstiger Zufall uns neuen Aufschluß über Brauch und Deutung der in den meisten Kulten üblichen Mysterienmahle gibt, nur ein Spiel mit Möglichkeiten; nur die Taufe, nicht das Abendmahl läßt sich bisher mit nicht-christlichen Gegenbildern vergleichen. Nur so viel scheint sicher, daß Paulus gerade in dieser Anführung und Einrichtung seine Autonomie gegenüber der Tradition der ersten Gemeinde durchaus wahrt.

Beide Sakramente hat Paulus in der Gemeinde schon vorgefunden, und doch läßt sich aus dem Judentum keins von beiden erklären. Es ist Willkür, oder richtiger ein Notbehelf übelster Art, auch nur die Johannestaufe aus der flüchtig einmal bei Ezechiel (36, 29. 33) auftauchenden Vorstellung einer Reinigung etwa durch Kombination mit allgemeinen und blassen Bildern bei Jesaias (4, 4) und Jeremias (4, 14. 2, 22) herzuleiten und dabei ihre Verbindung mit der Botschaft hellenistischer σωτῆρες von dem nahen Weltuntergang und der Möglichkeit einer Erret-

tung zu ignorieren. Bei Paulus selbst dürfen wir nicht in den Sakramenten an sich, sondern nur in der Bildersprache und einzelnen eigenartigen Worten das Verhältnis zu den hellenistischen Mysterienreligionen verfolgen. Daß er ihre Sprache kennt und diese Kenntnis in wunderbar tiefen Bildern beständig benutzt, bedarf nach Dieterichs klassischem Buch 'Eine Mithrasliturgie' kaum neuer Beweise. Erinnern Sie sich an jenes Anziehen oder Darüberanziehen des himmlischen Leibes, das in ihnen kultlich dargestellt wurde und in ihrer Sprache so geläufig ist, daß das Verbum wie bei Paulus auf die himmlische oder irdische Wohnung übertragen wird, an Wendungen wie 'der Leib des Todes', die sich bei Mandäern und Manichäern wiederfinden und bei ihnen in der Gesamtauffassung der irdischen Welt verankert sind, an die bekannten Bilder 'in Christi Tod getauft werden' oder 'durch die Taufe mit Christus in den Tod begraben werden', die sich in allen diesen Religionen, am deutlichsten freilich wohl in der phrygischen Bluttaufe wiederfinden lassen. Aus iranischen Anschauungen läßt sich wohl ein anderes, beiläufig eingeführtes Bild erklären. Christus hat den Geruch seiner γνῶσις durch Paulus überall offenbar werden lassen; so ist der Apostel selbst gewissermaßen der süße Duft Christi für Gott an allen denen, die gerettet werden und die verderben, den einen ein Duft aus dem Leben zum Leben, den anderen ein Duft aus dem Tode zum Tode. In der Oxforder Sammlung sehr alter mandäischer Hymnen, welche mein verehrter Kollege Prof. Lidzbarski demnächst veröffentlichen wird, preisen die Gebete des Dienstages den göttlichen Boten, der in die Welt der Verwesung kommt, Mandā d'Haijē, also die γνῶσις Gottes, den König der Uthras und den ersten Menschen. Von ihm heißt es in

dem einen Liede: Der Duft kam aus seiner Stätte, die Wahrheit kam aus ihrem Orte; er rief und belebte die Toten, rüttelte die Daliegenden auf, weckte die Seelen und richtete des Lebens Zeichen auf. Er ruht auf jedem gerechten (frommen) Manne und ist doch zugleich der Mânā (das Gottwesen), der Sohn des höchsten Gottes. Wäre es schon an sich für den Kenner dieser Literatur ganz unmöglich, eine Beeinflussung des mandäischen Textes durch Paulus anzunehmen, so sichern ähnliche Stellen der ältesten mandäischen Totentexte, die noch dazu im persischen Avesta und in einem sehr alten, ursprünglich aramäischen alchemistischen Text Gegenbilder haben, die Anschauung als iranisch. Der Duft des Lebens, d. h. hier Gottes, kündet immer das Nahen des göttlichen Boten und das kommende Heil, der üble Geruch die Sendlinge des Bösen und die nahende Verdammnis an; sie bilden geradezu das Wesen der beiden streitenden Mächte. So ist es nicht wunderbar, daß jene alchemistische heidnische Schrift dies Bringen des Lebens einem φάρμακον τῆς ἀθανασίας zuschreibt. Der Ausdruck, der auch in jungägyptischer Literatur wiederkehrt, ist offenbar formelhaft geworden und kann für Ignatius, der ja dem syrischen Gedankreis nahe steht, selbst das Brot des Abendmahles, also den Leib Christi, bedeuten. Vielleicht darf man, wenn man die Wandlungsfähigkeit solcher Vortellungen bedenkt, selbst an jene früher erwähnte phrygische Weihehandlung erinnern, bei welcher man in der nächtlichen Feier der Auferstehung des Gottes den Hals des Gläubigen mit einer duftenden Salbe bestreicht und ihm die Verheißung der σωτηρία zuflüstert.[46] Daß in demselben Kult der Myste nach der Wiedergeburt Milchnahrung empfängt, da der Gott in ihm oder er in dem Gott noch ein Kind ist, hat man



längst damit verglichen, daß Paulus den Korinthern, denen er nicht alles sagen konnte, weil sie noch nicht πνευματικοί sind, nur Kinder in Christo, Milch statt fester Nahrung geboten haben will. Daß später der erste Petrusbrief den gleichen Kultbrauch als Bild verwendet, wird man nur als Bestätigung für diese Erklärung anführen dürfen. Aber wichtiger als all diese Einzelzüge, die sich mühelos vermehren ließen, wird natürlich die Frage sein, ob jener ganze eigenartige Gedankengang, daß in dem Einen alle sterben und auferstehen, ob die Vorstellung von dem Sein in Christus, die Auffassung der Vision als einer das Wesen ändernden Kraft, ja selbst jene Vorstellung von dem Schauen Gottes und der vollen Autonomie und Freiheit, die es bewirkt, mit dem Geist hellenistischer Mysterienreligionen zusammenhängen. Einzelne Bilder und Vorstellungen können ja gleichzeitig und doch unabhängig an verschiedenen Stellen entstehen, nicht aber eine einheitliche Gedankenreihe. Dies ist der Grund, warum ich versucht habe, die Zusammenhänge der verschiedenen Vorstellungen ein wenig schärfer, als es bisher geschehen ist, hervorzuheben.

Entscheidend für mich ist dabei ein seltsames, uns zunächst kaum verständliches Empfinden der Doppelheit der eigenen Persönlichkeit, das mir bei Paulus nicht selten durchzubrechen scheint. Ich meine damit nicht das Empfinden des Widerstreites eines Willens zum Guten und eines Zwanges zum Bösen in uns; jeder tiefer empfindende Mensch kennt das, und schon Seneca kann es schildern, ohne dabei den Boden antik griechischen Empfindens weit zu verlassen. Ebensowenig meine ich den Gegensatz eines unscheinbaren Außenlebens und reichen Innenlebens, den schon Plato an seinem Meister empfand und hervorhob. Allerdings steigert sich das Gefühl für

diesen Gegensatz in einzelnen Zeiten zu eigenartiger Stärke und beschränkt sich durchaus nicht auf das religiöse Gebiet. Gewiß hat der Gedanke, äußerlich nur ein armes und kümmerliches, vielleicht krüppelhaftes Menschenkind zu sein und innerlich doch das Höchste und Glückseligste, was es geben kann, ein Gotteskind, Millionen von Herzen nicht im Christentum allein getröstet. Und etwas Ähnliches war es, wenn in der Zeit da unsere Wissenschaft noch eine Herzenssache war, der wandernde Humanist oder der darbende Schulmeister in ärmlicher Kammer den Reichtum seines Innenlebens und seines Verkehrs mit den größten Geistern aller Zeiten so beglückend empfand, daß er denen, die nur das Äußere zu sehen vermochten, stolz sagen konnte: ihr wißt gar nicht, was ich bin. Aber solche Empfindungen, die wir alle wohl nachfühlen können, und die zweifellos auch auf Paulus gewirkt haben, genügen doch nicht zur Erklärung eines Satzes wie 'ich lebe, doch nicht ich, Christus lebet in mir'. Daß er uns altvertraut und fast zur Formel geworden ist, darf das Empfinden für seine Eigenartigkeit nicht abstumpfen; wir müssen suchen, ihn zunächst wörtlich zu verstehen und aus ihm manches andere uns befremdende Wort zu deuten. Es geht mir ähnlich mit jener eigenartigen Einkleidung der höchsten Vision, auf welche sich Paulus beruft: 'Ich kenne einen Menschen in Christus, der entrückt ward ... dieser Mensch ward hinaufgehoben, ... dieser Mensch hörte ... dieses Menschen will ich mich rühmen, meiner selbst aber mich nicht rühmen, es sei denn meiner Schwachheit.' Geschraubt und gesucht nennen einzelne Erklärer diese noch nach der Ekstase fortwirkende Scheidung zweier Personen in dem eigenen Ich, oder suchen wohl um sie herumzukommen, indem sie eine sprachwidrige Aus-

drucksform den einfachen und klaren Worten aufzwängen wollen und den Zusammenhang zerstören. Aber dasselbe Doppelempfinden des schwachen Menschen und des Gottwesens in ihm, aus dem diese Worte sich allein leicht und ungezwungen erklären, kann mir überhaupt erst die wunderbare Vereinigung der großartigen Starrheit und fast übermenschlichen Selbstgewißheit des Pneumatikers und des Seufzens und Sehnens des armen Menschenherzens nach Erlösung von der Sünde in Paulus erklären. Gewiß, solch ein Empfinden erlernt man nicht oder überträgt es kurzweg aus einer fremden Religion in die eigene; dennoch wird es im einzelnen begreiflicher, wenn wir Ähnliches in der Stimmung seiner Zeit nachweisen können. Wir finden dies Gefühl eines Doppelseins im vollsten Wortsinn in der Mysterienliteratur und den Mysterienreligionen, und wir finden es weiter im Gnostizismus, der aus ihnen hervorwächst. Auch hier ist der Pneumatiker im Grunde ein göttliches Wesen und ist trotz seines irdischen Leibes in eine andere Welt entrückt, die allein Wert und Wahrheit hat. Die Autonomie ist zuletzt bis zur Zügellosigkeit religiöser Phantasie gesteigert, und je bunter sie die zu Anfang wohl noch den umgedeuteten Volksreligionen entnommenen Elemente ausbildet und in immer neue Zusammensetzungen bringt, um so sicherer macht sie ihrer Zeit den Eindruck innerer Wahrheit. Man darf, wenn man Kleines mit Großem vergleichen will, vielleicht an jene Nachblüte der Romantik in E. T. A. Hoffmann erinnern.[47] Aus dem Gedanken, daß neben der nüchternen Alltagswelt noch eine zweite höhere besteht, in der das Kind und der Dichter leben, und daß diese zweite Welt nicht nur auch eine Art Wahrheit hat, sondern die allein wertvolle ist erwachsen durch inneren Zwang die immer krauseren

und bizarreren Phantasien, deren Reiz für ihre Zeit gerade darin liegt, daß sie dem Alltagsmenschen so fremdartig und unverständlich erscheinen und sich an höher Organisierte wenden.

Wohl trennt eine weite Kluft Paulus von dieser späteren Entwicklung; aber Anfänge jenes hellenistischen Grundempfindens treffen wir schon bei ihm, und die religionsgeschichtliche Betrachtung darf ihn in diese Entwicklungsreihe stellen nicht als den ersten, wohl aber als den größten aller Gnostiker. Jenes allgemeine Grundempfinden aber wird sie historisch verstehen können. Aus den Todes- und Unsterblichkeitsvorstellungen hatte uralter Volksglaube die Weihe des Lebenden abgeleitet; Zauberhandlungen, deren Bedeutung im Mutterlande kaum mehr verstanden wurde, dienten ursprünglich der Darstellung. Nun kam in der Propaganda der Zusammenstoß mit fremdem Volkstum und der Zwang zu erklären; die Religion war persönlich, die Priesterweihe die Begründung der Hoffnung des Gläubigen auf das Heil geworden; griechische Sprache und griechisches Denken zwang, Begriffe zu formulieren und Deutungen zu suchen. Widersprüche waren hier schon für den Heiden unvermeidlich und lassen sich z. B. in der Hermetischen Literatur leicht verfolgen. Für Paulus werden sie durch den tiefen sittlichen Ernst der jüdischen Religion, dem zauberhafte Verwandlung des sündigen Menschen in ein Gottwesen schroff widerspricht, noch schneidender. Überwunden hat er sie nicht, aber in dem Ringen um einen Ausgleich erwuchsen ihm die tiefsten religiösen Erkenntnisse und Empfindungen und schufen eine Sprache des Herzens auch für die Zeiten, denen die Empfindung für den Zwang, aus dem sie geboren ward, und damit das Verständnis für das einzelne Wort längst verloren war.

Der Gegensatz von Autonomie des religiösen Empfindens und Gebundenheit durch die Tradition, der die Entwicklung jeder höheren Religion bestimmt, ist für das nachexilische Judentum unendlich verschärft, zunächst durch die unmittelbaren Einwirkungen anderer orientalischer Religionen, bald auch durch den sie verstärkenden und zum Teil wiederholenden Einfluß des Hellenismus, der nach unserer Auffassung ja im wesentlichen orientalisches Edelmetall in griechischer Prägung bot. Die Frage, wieweit jene beiden Wellen der gleichen Flut auf Paulus schon durch jüdische Vermittlung gewirkt haben, muß gewiß einst aufgeworfen werden. Aber als entscheidend darf sie überhaupt nicht gelten, und ganz beantworten wird sie sich nie lassen. Daß Paulus auf die Anschauungen der Gemeinden, an die er schreibt, Rücksicht nimmt und sich müht, auf ihre Sprache und Vorstellungen einzugehen, sehen wir in den Korintherbriefen, und müßte selbstverständlich sein. Insofern ist ein Zusammenwirken indirekter und direkter (also zunächst hellenistisch-jüdischer und später rein hellenistischer) Einflüsse von vornherein wahrscheinlich. Nur darf man das Innerste und Persönlichste in der Religiosität des Paulus nicht aus dem Glauben seiner späteren Gemeinden herleiten. Daß an der Peripherie des palästinensischen Judentums sich schon starke Einwirkungen anderer orientalischer Religionen fühlbar machen, zeigt die Predigt des Täufers, die durch eine wenig jüngere mandäische Schrift überraschend erläutert und ergänzt wird. Aber was wir von der Johannestaufe wissen, bleibt von der Paulinischen Auffassung des mit Christus vereinigenden Sakramentes noch weit entfernt. Daß auch sonst im Judentum symbolische Handlungen wie das Reinigungsbad Wert gewinnen und einzelne an den Hellenismus an-

klingende Bilder vielleicht damals schon aufkommen, wie etwa, daß, wer sich von seinen Sünden bekehrt, einen Geist der Reinheit empfängt, der ihn antreibt, den Weg des Guten zu wandeln, und daß er so leben soll, als ob er eben erst geboren wäre, oder daß der durch die Taufe und Beschneidung hindurchgegangene Proselyt, der aus seinem Volkstum und allen Beziehungen gelöst ist, einem neugeborenen Kinde gleich ist — all das kann man ruhig zugeben und es doch für viel zu wenig halten, um auch nur den Glauben an das Sterben des alten Menschen und die Schöpfung des neuen aus dem Jüdischen abzuleiten. Derartige religiöse Wirkungen üben nicht Einfälle, sondern Lebensüberzeugungen. Gewiß ist es wichtig, daß wie in der gesamten Umwelt, so auch im Judentum damals trotz der offiziellen Ablehnung der Glaube an die fortdauernden 'Wirkungen des Geistes', an Prophetentum, Wunderkraft und Zauber wieder zunimmt, aber man darf wohl fragen, wo denn auf jüdischem Boden diese 'Wirkungen des Geistes' ähnlich zentrale Bedeutung für die σωτηρία haben, daß sie eine völlige Änderung der ganzen Wesenheit und Natur bedeuten. Wo finden wir irgend etwas dem hellenistischen Mysterium Entsprechendes? Jene Vision ferner, die den Paulus oder sein zweites Ich zum dritten Himmel entrückt, ist gewiß 'jüdisch' empfunden. Sie nennt ja statt des 'Gefildes der Wahrheit', das der hellenistische Myste in der Himmelswanderung sucht, das Paradies und kennt drei übereinanderliegende Himmel, nicht sieben. Sie hat auch Gegenbilder in jüdischen Apokalypsen und Himmelfahrten, und Vorstellungen derart sind, allerdings völlig verblaßt und ohne jede religiöse Bedeutung, bis in die rabbinistische Literatur gedrungen. Aber Himmelfahrten und Apokalypsen sind durch den Hellenismus zur Erbau-

ungsliteratur geworden und werden am Schreibtisch erfunden oder umgebildet. Es ist etwas anderes, wenn ein Paulus solche Vision erlebt; das setzt voraus, daß er schon vorher ganz in diesen Anschauungen gelebt hat, und die Art der Erzählung zeigt, daß auch seine Gemeinde diese Anschauungen kennt. Und auf diese Vision kann er seinen Anspruch, nicht unter, sondern eher über den Uraposteln zu stehen, nur gründen, wenn er selbst ebenso wie seine Gemeinde von der hellenistischen, also ursprünglich orientalischen, aber nicht jüdischen Wertung dieses unmittelbaren Schauens Gottes durchdrungen ist, und — wenn die Petrusgemeinde zu Korinth nichts Ähnliches von ihrem Meister zu berichten hat.

Aber wir haben ja einen absolut sicheren Beweis und zugleich einen Gradmesser für die Stärke sogar der unmittelbaren Einwirkung des Hellenismus auf den Apostel, ich meine die Sprache. Die Wörter, welche in einem derartigen, in seinem Ursprung fraglichen Zusammenhang technisch gebraucht sind, müssen befragt werden, also in unserem Falle etwa ψυχικός und πνευματικός, γνῶσις und ἀγνωσία, φωτίζειν und δόξα, μορφοῦσθαι und μεταμορφοῦσθαι, bzw. μορφή, σῴζεσθαι und σωτηρία, oder νοῦς in dem Sinne von πνεῦμα als jenes göttliche Fluidum, das dem Erwählten als Gnadengabe, als χάρισμα, verliehen wird. Die Vorstellung, die sich dem Apostel mit jedem von ihnen verbindet, darf doch nicht aus moderner Spekulation, sondern nur aus dem Gebrauche seiner Zeit gewonnen werden, und jedes dieser Wörter hat in ihm seine eigene Geschichte. Wer uns so mit einer Kenntnis beider Sprachen und Literaturen die Worte und Bilder der verschiedenen Gedankenkreise des Paulus und seiner Nachfolger erläuterte, würde wirkliches Licht aus dem Osten bringen, und jene übergewaltige, religiös schöpferische Indivi-

dualität würde nicht verlieren, wenn wir erkennten, was er aus dem tiefsten Empfinden der beiden ihn umgebenden Welten sich zu eigen gemacht und in sich umgebildet hat.

Einstweilen scheint uns aus dem Dunkel der Entwicklungsgeschichte des Apostels eine Tatsache mit wachsender Bestimmtheit entgegenzudämmern: er hat ernstlich darum gerungen, auch den Hellenen Hellene zu werden. Die hellenistische religiöse Literatur muß er gelesen haben; ihre Sprache redet er, in ihre Gedanken hat er sich hineinversetzt, wohl weil die gleiche Gedankenwelt ihn schon früher berührt hat.[48] Jetzt schlossen sich diese Gedanken mit innerer Notwendigkeit an die neue, über alles Judentum hinausgehende Lebenserfahrung. So gewannen sie für ihn — anders als für Philo, den man vergleichen, aber nie zur genetischen Erklärung heranziehen darf — lebendige Kraft. Sie befreiten ihn unmerklich zunächst von der Tradition, die sich in der Gemeinde auf jüdischem Boden zu bilden begonnen hatte, und der Kampf, der bald folgte, brachte ihm das Bewußtsein der Freiheit, die für ihn nun überall ist, wo der Geist des Herrn ist. Mag unendlich viel in seinem Empfinden und Denken jüdisch geblieben sein, dem Hellenismus verdankt er den Glauben an sein Apostolat und seine Freiheit. Hierin liegt die größte und für die Weltgeschichte bedeutsamste Wirkung der antiken Mysterienreligionen.

Beilagen und Anmerkungen.

1. (S. 2.) **Die Betrachtungsart.** Es handelt sich also um die allgemeine Religion oder Religiosität der gebildeten Kreise und um die Unterschiede zwischen ihr und der vorausliegenden Polis-Religion. Die Frage nach dem Ursprung der einzelnen Vorstellungen und dem Anteil, den die verschiedenen Nationen an der Bildung jener allgemeinen Religion gehabt haben, tritt dagegen zurück. Ein solches deskriptives Verfahren schließt, wie ich in der Zeitschr. f. neutest. Wissensch. XIII (1912) S. 14 dargelegt habe, notwendig an die einzelnen religiösen Persönlichkeiten und vergleicht sie miteinander. Daß im Poimandres einer der vielen Propheten zu uns spricht, die damals sich selbst als Gottwesen fühlten und durch ihre Lehre die Menschheit retten oder „erlösen" wollten, hat für uns mehr Wichtigkeit als die Frage, wie viele Gläubige er gefunden hat. Die Anschauungen der sogenannten Mithrasliturgie haben für uns Interesse trotz der Erkenntnis, daß es sicher nicht die offizielle Liturgie der Mithrasmysterien war. Gerade Durchschnittserscheinungen wie ihr Verfasser charakterisieren eine Zeit und ihr Empfinden besser als die überragenden Einzelpersönlichkeiten. Ganz verschieden ist das analytische Verfahren, das die einzelnen Bildungselemente bis zu ihrem letzten Ursprung verfolgen möchte. Die manchmal erhobene Forderung, daß wir mit dem Christentum nur vergleichen, was einwandfrei als Sonderbesitz eines bestimmten Volksstammes erwiesen sei, verkennt den prinzipiellen Unterschied beider Methoden und — den Charakter der Zeit.

2. (S. 3.) **Frühgriechische Mysterien.** Auch die älteren griechischen Mysterien müssen eben darum aus der Betrachtung ausgeschieden werden. Wenn sie auch nach der Wieder-

belebung der Religion wieder eine gewisse Bedeutung gewinnen, so geht doch diese Wiederbelebung selbst nicht von ihnen aus, und ihre Rückwirkung auf die dem Orient entlehnten, also hellenistischen Mysterienvorstellungen kann nur gering gewesen sein. Ihnen fehlt der Hintergrund einer besonderen Religion, die Werbetätigkeit der Propheten und die Darstellung in der Literatur. Es überrascht fast, daß noch Epikur stärker auf sie Bezug nimmt und ihnen z. B. den Gebrauch von τέλειος entlehnt, vgl. die von Diels überzeugend hergestellte Sentenz (Philodem περὶ θεῶν α′ col. 24, 12, Abhandl. d. Berliner Akad. 1915 S. 41 und 93, 1) οὐδὲ τὸν τε[λείως] τέλειο[ν οἱ θεοὶ π]άντες ἅμα [φοβεῖν] γε [ν]ομίζονται. Bringt man sie mit Lukrez I 80ff. in Verbindung, so wird man das großartige Bild, wie dieser τέλειος die Pforten des Himmelstempels sprengt und die Erkenntnis seinen Jüngern als Beute zurückbringt (vgl. Lukr. III 14, Heinze S. 52), ihm selbst oder seinen nächsten Schülern lassen müssen.

3. (S. 4.) **Das Humanitätsideal.** Daß ein solches Humanitätsideal wirklich existiert hat, habe ich in dem Vortrag „Werden und Wesen der Humanität im Altertum", Straßburg 1907, zu erweisen versucht, sein plötzliches Entschwinden aber wohl zu äußerlich erklärt. Wenn Livius trotz seiner hohen Bewunderung Ciceros und trotz seiner philosophischen Interessen das Wort *humanitas* im weiteren Sinne meidet, so kann der Grund nur das unter Augustus neu erweckte Nationalgefühl sein. Echtes Römertum, nicht echtes Menschentum wird die neue Losung, nur umschließt der neue Begriff des Römertums auch die παιδεία mit; so gibt man einen Wortgebrauch, der einen Gegensatz anzudeuten scheint, mit Bewußtsein auf.

4. (S. 5.) **Poseidonios.** Methodisch ist dabei die Anerkennung der Prophetie und die Begründung der Religion auf die innere Erfahrung von entscheidender Wichtigkeit. So wird die Philosophie ihm die Wissenschaft von den menschlichen und von den göttlichen Dingen und ihrem Zusammenhang. Kennt-

nis der Mysteriensprache zeigt sich öfters, z. B. Seneca *ep.* 90, 27 ff.: *ceterum ad beatum statum tendit (philosophia), illo ducit, illo vias aperit: quae sint mala, quae videantur, ostendit, vanitatem exuit mentibus, dat magnitudinem solidam, inflatam vero et ex inani speciosam reprimit nec ignorari sinit, inter magna quid intersit et tumida* (hier schließt der erste Teil, die Ethik oder der προτρεπτικός). *totius naturae notitiam ac suae tradit: quid sint dii qualesque declarat, quid inferi, quid lares et genii* (ἥρωες καὶ δαίμονες), *quid in secundam numinum formam animae perpetitae* (ἀπαθανατιcθεῖcαι), *ubi consistant, quid agant, quid possint, quid velint. haec eius* *initiamenta* *sunt, per quae non municipale sacrum* (πόλεώς τινος ἱερόν), *sed ingens deorum omnium templum, mundus ipse reseratur, cuius vera simulacra verasque facies cernendas mentibus protulit; nam ad spectacula tam magna hebes visus est* (so weit περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύcεως). *ad initia deinde rerum redit aeternamque rationem toti inditam et vim omnium seminum singula proprie figurantem, tum de animo coepit inquirere, unde esset, ubi, quamdiu, in quot membra divisus* (περὶ φύcεως ἀνθρώπου. Es folgt mit der Einführung *deinde a corporibus se ad incorporalia transtulit* Logik und Dialektik). Weihen erschließen ein ἄδυτον, in welchem die Seele die Götter von Angesicht zu Angesicht schaut und dabei das All und die eigene Natur erkennt. Es ist, wie wir sehen werden, die γνῶcις (vgl. § 34 *nec* *nosse* *tantum, sed sequi deos,* Norden Agnostos Theos S. 91, dem Wortgebrauch entspricht Minucius Felix 6, 1, der die Forderung τοὺς θεοὺς δεῖ cέβεcθαι πρότερον ἢ γνῶναι übersetzt *quos a parentibus ante inbutus es timere quam* *nosse* *familiarius.* Zur Sentenz vgl. Lukan III 415 *tantum terroribus addit, quos timeant non nosse deos,* Norden S. 92).

5. (S. 6.) **Die religiöse Wirkung der persischen Herrschaft.** Vgl. hierzu meine Abhandlung, „Die Göttin Psyche in der hellenistischen und der frühchristlichen Literatur“, Sitzungsber. der Heidelberger Akademie d. Wissenschaften Jahrg. 1917 Abh. 10. Die hier vertretene Anschauung, daß der Mandäismus und der Manichäismus uns im wesentlichen altiranische

Volksanschauungen (allerdings — besonders der erstere — unter Beimischung anderer, hauptsächlich babylonischer Elemente) bewahrt hat, hat sich mir bestätigt, seit mir durch die Güte Prof. M. Lidzbarskis die mandäischen, durch die opferwillige Beihilfe von F. W. K. Müller, A. v. Le Coq und Fr. C. Andreas die manichäischen Religionsurkunden in größerem Umfange bekannt geworden sind. Auf ein interessantes Dokument des Synkretismus, das Prof. Lidzbarski in der Ephemeris für semitische Epigraphik I 66 ff. mitgeteilt hat, verweise ich beiläufig. In Kappadokien wird noch spät die Hochzeit der mazdajasnischen Religion mit König Bel gefeiert; er hat sie erwählt, weil sie sehr weise und schöner ist als Göttinnen! Einen Gegensatz dazu bietet der späte manichäische Text, den A. v. Le Coq in den Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1908 S. 398 ff. veröffentlicht hat: Zarathustra dringt nach Babylon vor und überwindet und tötet den zaubermächtigen Stadtgott. [Einen anderen, noch interessanteren Beleg der verdunkelt fortlebenden Empfindung für den Gegensatz iranischer und babylonischer Religion bietet derselbe Abhandl. d. Berliner Akad. 1919 S. 5: Marduk erscheint als Antimithras und Urbild des Antichrist.]

6. (S. 6.) **Missionstätigkeit.** Mit den Listen der Kultorte eines Gottes, die sich in älterer Zeit in vielen Tempeln Ägyptens finden (Junker, Die Onurislegende S. 69) ist jetzt das Verzeichnis der Kultorte der Isis in der ganzen οἰκουμένη Oxyrh. Pap. 1380 zu vergleichen. Gibt es mehr Einblick in das Äußere ägyptischer Missionsarbeit, so eröffnet der Traktat eines Imuthes-Dieners auf der Rückseite desselben Papyrus (1381) uns einen überraschenden Einblick in die Stimmung dieser Kreise und erschließt zugleich das Verständnis für die Hermetischen Schriften. Bezeichnet der Verfasser doch als Zweck seiner griechischen Überarbeitung ägyptischer religiöser Schriften (Z. 198): Ἑλληνὶς δὲ πᾶσα γλῶσσα τὴν σὴν λαλήσει ἱστορίαν καὶ πᾶς Ἕλλην ἀνὴρ τὸν τοῦ Φθᾶ σεβήσεται Ἰμούθην. Das erinnert an Philipperbr. 2, 11: καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

7. (S. 7.) **Urkunden phrygischer Religion.** Nicht für die Mysterien bestimmt, aber ganz von Mysterienanschauungen durchtränkt ist die Naassenerpredigt (Poimandres S. 83 ff.; Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur S. 177 ff.; Ausgabe des Hippolyt S. 79 ff.). Das System, welches zugrunde liegt, fällt nach Poseidonios (vgl. die Mischung stoischer und platonischer Elemente, die Wendland anerkennt) und vor die Mitte des zweiten Jahrhunderts; es ähnelt in vielem dem System ägyptischer Mysterienreligion, dem Plutarch sich anschließt, und wirkt weiter bis zu Sallust περὶ θεῶν καὶ κόσμου. Der Verfasser war ein namhafter Prophet, dessen Werk als Offenbarungsschrift in die christliche Gnosis übernommen und umdeutend erweitert wurde. Die beiden Festbeschreibungen finden sich bei Prudentius *Peristephan.* X 1006 ff. und *Incerti Carmen contra paganos* v. 57 ff., Hepding, Attis, S. 65 und 61 (Hepding vergleicht beide Schilderungen nicht scharf genug) sowie bei Firmicus Maternus *De errore prof. rel.* c. 22 ff., Hepding S. 50. Ich werde auf die letztere Schilderung weiter unten zurückkommen. Die manichäischen und mandäischen Urkunden sind zum großen Teil noch unveröffentlicht. Ich kann sie im folgenden nur in kurzen Inhaltsangaben berücksichtigen.

8. (S. 8.) Στρατιῶται θεοῦ, κάτοχοι, δέσμιοι. Über den Begriff der *sancta militia* hat Cumont, *Textes et monuments rel. aux myst. de Mithra* I 317, 1 und *Les religions orientales dans le paganisme Romain*, p. XV n. 1 gehandelt, ohne freilich die Hauptstelle voll zu berücksichtigen. Die Aufforderung des Isispriesters bei Apuleius XI 15: *da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabaris* muß mit Livius 39, 15, 13 verglichen werden, der gegen die Bacchusmysten sagen läßt: *hoc sacramento initiatos iuvenes milites faciendos censetis, Quirites? iis ex obsceno sacrario eductis arma committenda?* Die Erfindung hatte nur Sinn, wenn Livius wußte, daß im Mysterienkult seiner Zeit das Bild der *militia* üblich war, und wenn die erste Weihe als Ablegung des Treueides gefaßt wurde, ja *sacramentum* schon fast die Bedeutung von Weihe angenommen

hatte. Mit dieser Auffassung hängt bei Apuleius die Vorstellung zusammen, daß der Myste ein lebenslängliches *obsequium* oder *ministerium* gelobt; sein Leben ist der Gottheit verfallen, vgl. XI 6: *plane memineris et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua vitae tuae curricula ad usque terminos ultimi spiritus vadata.* Er ist δοῦλος θεᾶς, vgl. XI 15: *nam in eos, quorum sibi vitas* ⟨*in*⟩ *servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus.* Die Göttin erschließt die Totenwelt und die Welt des Heils (der σωτηρία); der Eintritt in ihren Dienst endet das alte Leben durch eine Art Tod und verpflanzt durch eine Art Wiedergeburt in ein neues. Die gnostische Vorstellung, daß dies neue Leben sich in einem andern Reich oder einer andern Welt vollzieht und eben dadurch der εἱμαρμένη entrückt ist, ist nicht klar ausgesprochen, kann aber sehr wohl mitwirken, vgl. XI 21: *numen deae soleat ... sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula.* Auf die Zugehörigkeit zu einem Volkstum (und Lande) weist die Bezeichnung προσήλυτος oder ἐπηλύτης, *advena*, welch letzteres bei Apuleius mit *religiosus* wechselt, vgl. XI 26: *eram cultor denique adsiduus, fani quidem advena, religionis autem indigena.* Daß *indigena* dabei nicht willkürliche Neubildung des Apuleius, sondern fester *terminus* auch der hellenistischen Mysterienreligionen ist, die, so international sie geworden sind, doch in ihrer Terminologie die Vorstellung nationaler Religionen festhalten, zeigt bei Quintilian XII 10, 14 die Beschreibung des Kampfes der Atticisten gegen Cicero: *haec manus quasi quibusdam sacris initiata* (beachte das kriegerische Bild) *ut alienigenam et parum superstitiosum* (so zu belassen; sie selbst hätten *religiosum* gesagt) *devinctumque illis legibus insequebatur.* Der leidenschaftliche Kampf der Mysten gegen den Abtrünnigen war offenbar öfters beobachtet worden. Nehmen wir zu dem allen die Bezeichnung des einen Grades der Mithrasmysten als *milites*, so kommen wir gewiß auf Staatsvorstellungen, aber schwerlich, wie Cumont will, auf Vorstellungen aus der Diadochenverwaltung; alles weist auf viel primitivere orientalische Verhältnisse, denen das Partherreich mit seinen Klientensoldaten (z. T. Gefangenen,

denen der König das Leben geschenkt hat) immer noch näher kommen mag. Die Nachahmung des Sprachgebrauchs in der jüngeren Philosophie, auf die Cumont a. a. O. Wert zu legen scheint, ist für die Mysteriensprache gleichgültig, oder vielmehr, sie stammt aus dem Mysterienbrauch.

So könnte es zunächst scheinen, als ob ein alter *terminus technicus* der Mithrasreligion in die korinthischen Isismysterien übertragen sei. Daß er mitgewirkt hat, will ich nicht bestreiten; daß er nicht allein wirkt, glaube ich aus einem nach vielen Seiten interessanten Zaubertext dartun zu können. In dem großen Pariser Zauberpapyrus finden wir bei Wessely, Griech. Zauberpap. (Denkschr. d. K. K. Akad. 1888) S. 48, Z. 154ff. die angebliche Schrift eines Priesters Nephotes an den letzten König des freien Ägyptens, den 'weisen' Psammetich, der ebenso wie sein Spiegelbild Nektanebos im Alexanderroman die Lekanomantie betreibt. Ich gehe auf die Vorschriften für sie ein wenig näher ein, weil sie einzelne Züge der Schilderung des Apuleius belegen. Der Zauberer, der einen Führer (μυσταγωγός) bei sich hat, soll sich im Totengewande mit verbundenen Augen hinlegen, sie außerdem noch fest schließend. So spricht er das Gebet, welches die göttliche ἐνέργεια hat (Z. 160), an Seth oder Typhon (179ff.): κραταιὲ Τύφων, τῆς ἄνω cκηπτουχίας cκηπτοῦχε καὶ δυνάcτα, θεὲ θεῶν, ἄναξ, ἐγώ εἰμι ὁ cὺν coὶ τὴν ὅλην οἰκουμένην ἀναcκαλεύcας καὶ ἐξευρὼν τὸν μέγαν Ὄcιριν, ὅν coι δέcμιον ἤνεγκα, ἐγώ εἰμι ὁ cὺν coὶ cυμμαχήcας τοῖς θεοῖς — οἱ δὲ (andere Exemplare): πρὸς τοὺς θεούς — ἐγώ εἰμι ὁ κλείcας οὐρανοῦ διccὰς πτύχας καὶ κοιμίcας δράκοντα ⟨τὸ⟩ν ἀθεώρητον, cτήcας θάλαccαν (lies θαλάccης) ῥεῖθρα, ποταμῶν νάματα, ἄχρις οὗ κυριεύcῃς τῆcδε τῆς cκηπτουχίας· ὁ cὸς cτρατιώτης ὑπὸ θεῶν νενίκημαι, πρηνὴς ῥέριμμαι μήνιδος εἵνεκεν κενῆς· ἐγείρου, ἱκετῶ, τὸν cόν, ἱκνοῦμαι, φίλον καὶ μή με ῥίψῃς χθονοριφῆ, ἄναξ θεῶν· δυνάμωcον, ἱκετῶ, δὸς δέ μοι ταύτην τὴν χάριν, ἵν' ὅταν τινὰ αὐτῶν τῶν θεῶν φράcω μολεῖν ἐμαῖς ἀοιδαῖς θᾶττον ὀφθῇ μοι μολών. Daß sich mit Weglassung kleiner Verbindungsglieder und einfachen Änderungen iambische Trimeter her-

stellen lassen, erwähne ich nur beiläufig, um die theologische Quelle des Zaubers zu kennzeichnen. Das Bild ist klar: als Krieger des Seth hat der Myste für seinen Gott gegen die andern Götter gefochten, damit Seth Ägypten, d. h. die Erde, beherrsche. Jetzt liegt er verwundet oder vielmehr gestorben da; sein Gott soll ihn erwecken. Es ist ein Wiederholungsmysterium; Psammetich wird ja ausdrücklich schon vorher als Zauberer (ἄριστος σοφιστής) bezeichnet; auch die Weihe des Apuleius muß auf Befehl der Göttin erneuert werden. Die Folgen des Gebetes werden wieder in Prosa beschrieben: ταῦτά σου εἰπόντος τρὶς σημεῖον ἔσται τῆς συστάσεως τόδε — σὺ δὲ μαγικὴν ψυχὴν ἔχων ὁπλισθεὶς μὴ θαμβηθῇς — ἱέραξ γὰρ πελάγιος καταπτὰς τύπτει σε ταῖς πτέρυξιν εἰς τὸ πλάσμα σου, ταῦτα αὐτὰ δηλῶν ἐξαναστῆναί σε. σὺ δὲ ἀναστὰς ἀμφιέσθητι λευκοῖς εἵμασιν καὶ ἐπίθυε ἐπὶ θυσιαστηρίου γεϊνοῦ ἀτμιστὸν λίβανον σταγονιαῖον λέγων τάδε· συνεστάθην σοι (σου) τῇ ἱερᾷ μορφῇ, ἐδυναμώθην τῷ ἱερῷ σου ὀνόματι (den Namen lernt man in der persönlichen Begegnung mit dem Gott), ἐπέτυχόν σου τῆς ἀπορροίας τῶν ἀγαθῶν, κύριε, θεὲ θεῶν, ἄναξ, δαῖμον. ταῦτα ποιήσας κάτελθε (kehre in die Welt zurück) ἰσοθέου φύσεως κυριεύσας [(τὴν)] διὰ ταύτης τῆς συστάσεως ἐπιτελουμένης (vgl. hierzu Manethos rationalistische Deutung fr. 52 aus Josephos *Contra Apionem* I 26 Ἀμενώφει . . . θείας . . δοκοῦντι μετεσχηκέναι φύσεως κατά τε σοφίαν καὶ πρόγνωσιν τῶν ἐσομένων: er ist ja in der Tat später als Gott verehrt worden). Es ist das reine Gegenstück zu Dieterichs Mithrasliturgie, ja in gewissem Sinne auch zu Apuleius und zeigt den Zusammenhang zwischen Zauber und Mysterium trefflich, zugleich aber auch die Vereinfachung und Umbildung der Mysterien: in das innere Erlebnis des mit verbundenen Augen Daliegenden wird alles verlegt; das Zeichen der Vereinigung mit Gott (das heißt in dieser Literatur σύστασις, συνίστασθαι), den dreimaligen Schlag mit einem Flügel, kann der Mystagoge natürlich überall und ohne große Vorbereitung geben. Dann ist der Tote neu belebt, er ersteht vom Tode, legt sein Himmelsgewand und mit ihm die ἰσόθεος φύσις

an und bringt das Dankopfer, das auch bei Apuleius erwähnt, in den Hermetischen Schriften aber durch das Gebet ersetzt ist (vgl. besonders den Schluß des Asclepius). Daß das prosaische Stück eng mit dem Gebet zusammenhängt, zeigt sich darin, daß das Bild von dem Kriegsdienst in ersterem beibehalten ist: 'entsetze dich nicht, die magische Natur deiner Seele ist deine Rüstung'. Zugrunde liegen wohl sicher die alten Mysterien des Osiris, in denen die Kämpfe der Götter wirklich aufgeführt wurden (noch die Quelle von Plutarch, *De Is. et Os.*, c. 19, weiß davon, vgl. auch Wiedemann, *Mélanges Nicole*, p. 574); natürlich hatten beide Parteien ihre Streiter; es macht nichts aus, daß unser Myste auf seiten des Seth ficht. Es scheint mir wichtig, daß wir hier einmal den Zusammenhang jener öffentlichen Darstellungen mit späteren persönlichen Mysterien nachweisen können. Die Mönchserzählungen in den *Apophthegmata patrum* (Phokas 1. 2; Cotelier, *Ecclesiae graecae monum.* I 703; vgl. mein Buch, Historia monachorum und Historia Lausiaca S. 107, 3 und 259) zeigen uns, daß der Mönch, um die volle ἀπάθεια, also nach der alten Vorstellung die ἰςόθεος φύςις des θεῖος ἄνθρωπος, oder, um eine besonders wichtige Offenbarung zu erlangen, sich in seinem Totenkleide als Leichnam hinlegt, ohne zu essen und zu trinken, bis er die Vision erzwungen hat (die beste Parallele für solches Erzwingen der Offenbarung bietet das persische Buch Ardā Virāf, vgl. besonders cap. 2, doch ist Anschauung und Brauch nicht auf ein Volk beschränkt). Daß für die Vergottung und das Sterben des alten Menschen dabei in Ägypten ein Fasten von vierzig Tagen verlangt wird, bestätigt eine alchemistische heidnische Offenbarungsschrift (Berthelot, *La chimie au moyen âge* II 320; vgl. Festschrift für Fr. C. Andreas S. 35 A. 4), das Alter der Anschauung auch Philo (z. B. *Quaest. in Exodum* II 49—52). Zugrunde liegt also ein in Ägypten geübter Mysterienbrauch, der in das neue Leben eingehen läßt; der heilige Kriegsdienst in den Isismysterien des Apuleius beruht also, wie auch Cumont zugibt, auch auf ägyptischen Vorstellungen.

Es sei gestattet, beiläufig noch ein paar Nebenzüge hervor-

zuheben, die zur Erklärung des Papyrus beitragen. Daß die Vorschrift geheim bleiben soll, schreibt in üblicher Weise Z. 254 vor: αὕτη ἡ πραγματεία, βασιλεῦ μέγιστε, εἰς σὲ μόνον χωρησάτω, φυλασσομένη ἀπὸ σοῦ ἀμετάδοτος. Der ganze Zauber soll der λεκανομαντεία ἅμα καὶ νεκυοαγωγὴ αὐτοπτική gelten, aber bis zur Vergottung des Mysten wird davon im Grunde nichts gesagt. Erst dadurch, daß er die ἰσόθεος φύσις erworben hat, ist er befähigt, die Toten zu beschwören oder in der Wasserschüssel die Zukunft zu schauen, wie dies dann in der Fortsetzung gesagt wird. Es ist dasselbe Verhältnis, in welchem in der sogenannten Mithrasliturgie Mysterium und eigentliche Zauberhandlung zueinander stehen. Wer Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut hat, besitzt γνῶσις und Macht. Eine Himmelswanderung, die in der Mithrasliturgie und bei Apuleius vorkommt, wird hier nicht erwähnt; nur ein Sätzchen könnte darauf weisen, daß sie in der Vereinfachung und Abkürzung des Mysteriums fortgefallen ist: μή με ῥίψῃς χθονοριφῆ. Es paßt nicht zu der Vorstellung des tot Daliegenden, den der Gott erwecken soll, wohl aber in die Vorstellung des Himmelsfluges, deren häufiges Vorkommen in verschiedenen Verwendungen uns nicht mehr befremden kann. Der Gedanke, daß der Gott den nicht voll des Zaubers Mächtigen zur Erde niederfallen läßt, begegnet dabei öfter, vgl. Wessely a. a. O. S. 107 Z. 2507 und Poimandres, S. 227. Daß Nero von den Verkündigungen eines Propheten oder Zauberers hörte, der den Himmelsflug für möglich erklärte, und ihm daraufhin befahl, den Versuch zu machen, ist nicht so wunderbar, als es dem Dio Chrysostomus 21, 9, II p. 288, 18 Arnim und Juvenal 3, 77 erschien. Das Gerede über die von vielen erwartete Probe, die sich beständig verzögerte, war allgemein verbreitet, und als der erste römische 'Aviatiker', der im Zirkus den Ikarosflug nachahmen wollte, unmittelbar vor der Loge des Kaisers zu tödlichem Falle kam (Sueton, Nero 12), verband die Volkserinnerung unter dem Eindruck des Zauberglaubens beide Ereignisse; eine weitere Wirkung desselben Zauberglaubens ist dann die christliche Übertragung auf den Gegner des Petrus, Simon den Magier. —

Wir sahen, der Begriff 'Weihe' hat sich schon vor der Zeit des Livius mit dem Worte *sacramentum* verbunden. Das setzt voraus, daß nicht nur allgemein der Dienst des Mysten als Kriegsdienst für seinen Gott gefaßt wurde, sondern auch, daß mit der Weihe regelmäßig der Eid verbunden war. Dies wird bestätigt durch eine Angabe Hippolyts *Refut. prooem.* p. 2, 9 Wendland: τὰ ἀπόρρητα μυστήρια, ἃ τοῖς μυουμένοις μετὰ μεγάλης ἀξιοπιστίας παραδιδόασιν οὐ πρότερον ὁμολογήσαντες, εἰ μὴ τὸν τοιοῦτον δουλώσωνται χρόνῳ ἀνακρεμάσαντες καὶ βλάσφημον πρὸς τὸν ὄντως θεὸν κατασκευάσαντες καὶ περιεργίᾳ γλιχόμενον τῆς ἐπαγγελίας ἴδωσι. καὶ τότε δοκιμάσαντες δέσμιον εἶναι τῆς ἁμαρτίας (in der Mysterienbotschaft natürlich τῆς θεοσεβείας oder τοῦ θεοῦ) μυοῦσι τὸ τέλειον τῶν κακῶν (in der Mysterienbotschaft τῶν ἀγαθῶν) παραδιδόντες, ὅρκοις δήσαντες μήτε ἐξειπεῖν μήτε τῷ τυχόντι μεταδοῦναι, εἰ μὴ ὁμοίως δουλωθείη. Von dem Eid gibt der dem Mysterieneid nachgebildete Eid der Baruchapokalypse (Hippolyt p. 133, 2) eine Vorstellung τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξειπεῖν μηδενὶ μηδὲ ἀνακάμψαι ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὴν κτίσιν. Ein Gelöbnis des Schweigens und des lebenslänglichen Dienstes wird auch in der Schilderung des Apuleius angedeutet und vorausgesetzt, ja diese Schilderung entspricht in allen Einzelheiten (z. B. der Prüfungszeit, der Sehnsucht nach der Weihe u. a.) den Worten des Hippolyt. So dürfen wir diese vielleicht noch etwas weiter heranziehen. Daß der Ausdruck δέσμιος τῆς ἁμαρτίας einen Sakralausdruck parodiert, schien an sich fast notwendig. Wenn nun Apuleius, um die Weihe zu erlangen, ganz im Tempelgebiete Wohnung nimmt und mit beständigen Träumen und Gesichten begnadet wird, bis endlich die Göttin seine Zulassung befiehlt, stellt er sich damit als κάτοχος dar (κάτοχοι des Serapis im Isisheiligtum sind inschriftlich bezeugt, vgl. A. Rusch, *De Serapide et Iside in Graecia cultis*, p. 72). Deutet man die Aufforderung des Priesters bei Apuleius XI 15 scharf: *da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabaris, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium*, so ist das *nomen dare*, die frei-

willige Meldung, der Eintritt in eine Prüfungszeit, d. h. die κατοχή; die Weihe selbst ist der Fahneneid. Der Dienst wird beschrieben c. 22 *sedulum quot dies obibam culturae sacrorum ministerium* und c. 6 *sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis*. Die λατρεία selbst ist ein *iugum ferre* (vgl. XI 30 von der Zeit der Askese *inanimae protinus castimoniae iugum subeo*); wer wie Apuleius nur als Privatmann (als ἰδιώτης) dient (vgl. XI 19 *deae ministeriis adhuc privatis adpositus*), kann dies bezeichnen *iugum subeo voluntarium*. Er nimmt freiwillig etwas schon jetzt auf sich, wozu er später als Priester verpflichtet ist. Der Sprachgebrauch ist hellenistisch. Norden hat in seinem glänzenden Buch, Agnostos Theos S. 277ff. die Einheit und den hellenistischen Ursprung des Logions Matth. 11, 25ff. erwiesen. In ganz eigenem Sinn begegnet hier ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ. Nicht von einem Gesetz Christi, sondern von einer Hingabe an ihn ist hier noch die Rede, ähnlich auch bei dem Siraciden (Sirach 51, 23ff.), wo noch die charakteristische Verbindung erhalten ist: ἐγγίσατε πρός μέ, ἀπαίδευτοι, καὶ αὐλίσθητε ἐν οἴκῳ παιδείας.... τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν, καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν. Solche private Kultteilnehmer kennt offenbar der Kult des Serapis in späterer Zeit, vgl. die Schilderung des Serapeums zu Alexandria bei Rufin, *Hist. eccles.* XI 23 p. 1026, 29ff.: es umfaßt verschiedene Adyta für den Mysterienkult und darüber *exedrae et pastoforia domusque in excelsum porrectae, in quibus vel aeditui vel hi, quos appellabant* ἁγνεύοντας, *id est, qui se castificant (= purificant), commanere soliti erant.* Ähnlicher Brauch hat sich denn auch früh — vielleicht in direkter Nachahmung — auch auf griechische Tempel und griechische Gottheiten übertragen; Philodem Περὶ θεῶν α' col. 17, 6 (Diels, Abh. der Berl. Akad. 1915 S. 29 und 76, 2) gedenkt [τῶν δ]ιὰ τοῦ ζῆν λελ[αχ]ότων κατακλεισθ[ῆνα]ι ἐν Ἀπόλλωνος ἢ Ἀθηνᾶς. Diener des Hermes fügt dann Hesych s. v. κάτοχοι hinzu.

Ob mit diesen ἁγνεύοντες die κάτοχοι identisch sind, die uns im Beginne des zweiten Jahrhunderts v. Chr. im Serapeum

zu Memphis begegnen und wie ihr Name zu deuten ist, hat für Apuleius selbst und den eigentlichen Gegenstand meiner Untersuchung keine Bedeutung. Nur Weingartens jetzt wohl allgemein aufgegebene Ableitung des Mönchtums aus ihrem Dienst hat der Frage das allgemeine Interesse gegeben; aber ein für die Methode derartiger Untersuchungen wichtiger Gesichtspunkt und der lehrhafte Streit zweier namhafter Gelehrter veranlaßt mich, meine frühere Stellungnahme auch jetzt kurz zu begründen. An E. Preuschen, der in seinem Buch, Mönchtum und Serapiskult[2] (Gießen 1903) die κάτοχοι als Besessene aufgefaßt hatte, schlossen bekanntlich mit leichter Umgestaltung U. Wilcken und sein Schüler W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I 123, vgl. II 318, während die ältere Auffassung in ihnen Gefangene sah.

Demgegenüber hat den lexikalischen Befund im Anschluß an Bouché-Leclerq *(Mélanges Perrot)* A. Dieterich (Berl. philol. Wochenschrift 1905 Sp. 15) mustergiltig dargestellt: bezeugt im Profangebrauch und sprachlich ohne weiteres verständlich ist ebensowohl das Wort κατοχή als Haft, Gefangenschaft, κατέχειν festhalten, in Bande schlagen und daher auch κάτοχος als Gefangener, wie andrerseits κατέχεσθαι (ἐκ θεοῦ) im Sinne ekstatischer Verzückung (verbunden mit θεοφορεῖσθαι oder κορυβαντιᾶν wie bei Plato Symp. 215), κάτοχος besessen von einem Gott, κατοχή der Zustand der Besessenheit oder Ekstase. Nur die sprachliche Verbindung, in der die entsprechenden Worte in den Briefen der zu Memphis damals weilenden Männer erscheinen, kann über die Bedeutung entscheiden. Ihre offizielle Bezeichnung ist, wie schon Bouché-Leclerq richtig betonte, immer ἐν κατοχῇ ὢν ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείῳ, wozu als nähere Bestimmung noch ἐν Μέμφει und die Angabe der Jahre treten kann, welche die κατοχή dauert. Der den Ort betonende Ausdruck ist sofort verständlich, wenn κατοχή die Haft bedeutet, nicht aber, wenn wir es als Ekstase fassen. Dann erwartet man gerade im offiziellen Gebrauch die Zufügung des Gottesnamens (ἐκ Σαράπιδος, ἐξ Ἴσιδος, ἐξ Ἀστάρτης oder kurz ἐκ θεοῦ). Aber auch dann ist die Vorstellung

seltsam. Kann der angeblich Besessene seine höchst nüchternen Darlegungen damit beginnen, er sei seit 12 oder 14 Jahren im Zustand der Verzückung? Man müßte annehmen, daß κατοχή eine ἕξις bedeute, bei der ab und an Ekstase eintreten kann; allein dafür gibt es kein Zeugnis, weil die Sprache sich dagegen sträubt. Man kann sich nicht auf ein einmaliges ἐν γνώσει ὤν (oben S. 43) berufen; die γνῶσις ist tatsächlich ein Reich, in das man eingeht; nie wird κατοχή so gebraucht oder betrachtet. Und dabei handelt es sich hier um einen offiziellen Titel. Erhöht wird dies Bedenken durch nicht ganz seltene nähere Bestimmungen des Ortes, nicht in dem diese Männer besessen sind, sondern, in dem sie im Augenblick weilen; ein Gebäude wird genannt mit dem Zusatz οὗ καὶ ἐγκατέχομαι (oder ἐν ᾧ κατέχομαι), ὡς ἔφην (Brunet, Pap. Par. 35, 9); ja die Bildung eines Wortes ἐγκάτοχος (vgl. z. B. 35, 18 οἱ ἄλλοι ἐγκάτοχοι, die andern im Heiligtum der Astarte im Gebiet des Serapeums Weilenden, von dem der Schreiber gesagt hatte οὗ ἐγκατέχομαι) verstärkt dies Bedenken. Die Deutung 'Drinbesessene' tut der Sprache Gewalt an. Noch beweisender ist die Versicherung ὢν ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείῳ ἐν κατοχῇ δέκα ἔτη, οὐκ ἐξεληλυθὼς τὸ παστοφόριον, ἐν ᾧ ἐγκέκλεισμαι, ἕως τῆς σήμερον. Man kann — wie ich gegen Wilckens neueste Darstellung, Archiv f. Papyrusforschung VI 201 bemerke — wenn κατοχή die Haft bedeuten kann — die beiden Participialsätze nicht voneinander trennen und kann sprachlich ebensowenig, wenn ein sakraler ἐγκλεισμός oder κατακλεισμός durch alte Stellen, wie die Philodems, bezeugt ist, ἐν ᾧ ἐγκέκλεισμαι anders deuten als sonst ἐν ᾧ (oder οὗ) κατέχομαι. Mit vollem Recht hebt Sethe, Gött. Gel. Anz. 1914 S. 403, hervor, daß ἕως τῆς σήμερον diese Verbindung geradezu verlangt. Zwingend ist ferner die Gegenüberstellung im Pap. Par. 36, 9 παραγενόμενοι ἐπὶ τὸ Ἀσταρτίδειον, ἐν ᾧ κατέχομαι (beachte das Präsens) ἱερῷ, εἰσεβιάζοντο, βουλόμενοι ἐξσπάσαι με. Wenn Wilcken sich früher (Archiv f. Papyrusforschung IV 207) auf eine Inschrift aus Priene (um 200 v. Chr.) berief, einen Text also aus einem

Ort, wohin der Kult erst übertragen ist, οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, so wäre hier die Bedeutung 'besessen' an sich vielleicht möglich (Rusch, *De Iside et Serapide in Graecia cultis* p. 72 ist wohl zu streng, wenn er dies wegen des Gebrauches von ὑπό statt ἐκ leugnet, und Sethe, Abhandl. d. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen 1913 S. 69, tut unrecht, hier beweislos nur allgemein von 'Angestellten des Tempels' zu reden), aber näher liegt jedenfalls die Deutung 'die von dem Gott Festgehaltenen', welche völlig dem für Memphis einzig bezeugten Gebrauch entspricht. Eine ähnliche Anlehnung an diesen Gebrauch zeigt noch die junge Inschrift von Smyrna (211 n. Chr.) C. I. Gr. 3163 ἐγκατοχήσας τῷ κυρίῳ Σαράπιδι παρὰ ταῖς Νεμέσεσιν (im Nemesistempel, der mit dem Isistempel verbunden scheint). Wohl deutet der Dativ τῷ κυρίῳ Σαράπιδι dabei darauf, daß diese Haft als ein Dienst an den Gott, eine θεραπεία, gefaßt wird. Aber auch dies ist für Memphis selbst belegt, vgl. eine Stelle im Pap. Lond. I 44, in welchem Ptolemaios, der Schreiber, zunächst sich vorstellt als τῶν ὄντων ἐν τῇ κατοχῇ ἐν τῷ ἐν Μέμφει μεγάλῳ Σαραπιείῳ ἔτος δώδεκατον und bei der Erzählung eines Einbruchs einen Nachbar erwähnt Δίφιλον δέ τινα τῶν παρακατεχομένων ὑπὸ τοῦ Σαράπιδος θεραπευτῶν. Ich kann es trotz Kenyons Autorität, Sethe (Abh. S. 27), nicht zugeben, daß hier notwendig, ja auch nur wahrscheinlich von einem Diener, der von den ἐν κατοχῇ ὄντες verschieden ist, gesprochen wird; der Ausdruck wäre dann so verzwickt und unnatürlich, wie nur denkbar; man würde die einfache technische Angabe der Priesterklasse oder des Dienerstandes des Betreffenden erwarten. Statt dessen würde hier ein Nichtpriester bezeichnet, der am Kult teilnimmt (θεραπευτής), weil ihn Serapis bei sich zurückhält (etwa wie Apuleius XI 19 sich bezeichnet *deae ministeriis adhuc privatis adpositus contuberniisque sacerdotum individuus et numinis magni cultor inseparabilis*). Der Zweck könnte tatsächlich nur sein, auszudrücken, daß Ptolemaios selbst nicht θεραπευτής ist; aber wozu gerade dann der Zusatz τῶν παρακατεχομένων? Gehen wir von ihm aus, so ist die Sachlage einfach. Der offizielle Titel ἐν κατοχῇ ὢν ἐν τῷ..

Σαραπιείῳ ist, wie uns Sethe selbst gelehrt hat, wohl in Anlehnung an das ägyptische Wort 'Heiligtumsgefangener' gebildet (freilich folgt daraus nicht, daß auch die Einrichtung in den Einzelzügen dem entsprach); die Sache umschreibt man nach griechischem Gebrauch auch durch κατέχεσθαι und drückt dabei die räumlichen Verhältnisse durch Doppelkomposition aus, wie in οὗ καὶ ἐγκατέχομαι. Ebenso bezeichnet der Schreiber hier als παρακατεχόμενος seinen Nachbar in der κατοχῇ, einen Mann also, der mit ihm in dem gleichen Zustand (κατεχόμενος) und räumlich ihm nahe ist. Der παρακατεχόμενος ὑπὸ τοῦ Σαράπιδος ist εἷς τῶν ἄλλων ἐγκατεχομένων (ἐγκατόχων) ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείῳ. Dann fühlt sich Ptolemaios also selbst auch als θεραπευτὴς τοῦ θεοῦ wie der Lucius des Apuleius. Jetzt können wir die Inschrift von Priene wirklich heranziehen. Dieselbe Sache läßt sich in lokaler oder in persönlicher Beziehung (auf das ganze Tempelgebiet oder seinen Hauptherrscher bezogen) darstellen; nur muß der Sinn beide Male gleich sein; die Gefangenschaft ist von dem Gott bewirkt und vollzieht sich in seinem Tempel; sie ist ein θεραπεύειν.

Was ich hier dargelegt und früher schon aus dem Wortgebrauch erschlossen habe, ist neuerdings durch einen von Prof. Spiegelberg wiedergefundenen demotischen Brief, den ich durch die besondere Güte des künftigen Herausgebers, meines Kollegen Prof. Sethe, hier schon benutzen darf, zur vollen Gewißheit geworden. Einer dieser Männer berichtet, daß er, offenbar freiwillig, nach einem Gebet an die Göttin (Astarte) hierher gekommen ist und in ihrem Heiligtum schon lange Jahre weilt (es hütet?): 'Seit meinem Weggehen aus der Stadt nicht komme ich heraus aus der Umwallungsmauer des Heiligtumes, indem ich mit der Göttin bin im Innern meines Ortes mit Ptolemaios.' Jedes Wort stimmt zu Apuleius (vgl. a. a. O. 19 *me . . . ad deae gratissimum mihi refero conspectum*), aber auch zu den früheren Urkunden und zeigt den θεραπευτής, der sich der langen Dauer eines besonders harten Dienstes rühmt. Wir dürfen jetzt die anderen Urkunden mit doppelter Sicherheit mit Apuleius vergleichen. Wie der Lucius des Apuleius hat

sich Hephaistion nach Rettung aus großen Gefahren in die κατοχή begeben (Mai, *Class. Auct.* V 601); wie Lucius fühlen sich alle diese Männer in der besonderen Hut der Götter und erwarten, daß der Gottesfürchtige (θεοσεβής) sich ihrer besonders annimmt; wie Lucius werden sie von der Gottheit beständig mit offenbarenden Träumen bedacht (vgl. Apuleius XI 20 mit den Träumen der κάτοχοι), und wenn sie diese sorglich aufzeichnen, so zeigt den Grund am besten Apuleius, bei dem die Weihe davon abhängt, daß sowohl der Novize wie der Priester oder Myste in derselben Nacht Übereinstimmendes träumen. Daß in der Apostelgeschichte die Taufe des Cornelius und die des Paulus von dem gleichen Wunder abhängig gemacht werden, zeigt die allgemeine Verbreitung der Vorstellung und ist längst von den Theologen beachtet. Ähnlich haben später die Träume des Bekenners Anspruch, als Offenbarung zu gelten, und werden aufgezeichnet (vgl. den auffällig entsprechenden ersten Teil der *Passio Montani* und der *Passio Perpetuae et Felicitatis*); dagegen kann Cyprian als Bischof eigene Träume nur mit größter Zurückhaltung erwähnen; erst als er Bekenner ist, kann sein Biograph einen Traum als sichere Offenbarung bezeichnen. Auf die Träume der Mönche verweise ich nur. Auch dieser Stand hat die *dignatio* bei Gott, Offenbarung oder Vision verlangen zu dürfen.

Es war an sich außerordentlich dankenswert, daß Sethe in seiner wundervoll aufgebauten, an Einzelergebnissen reichen Abhandlung, die den Sprachgebrauch abschließend festgestellt hat, die Frage aufwarf, welche Tatsachen den religiösen Charakter dieser Gefangenschaft sicherstellen, und ob nicht an sich auch andere Erklärungen möglich seien. Sicher erwiesen scheint mir ein eigentümliches Überwachen und Mitwirken der staatlichen Behörde besonders bei den 'Freilassungen'. Jener ganz individualistische Mysterienbrauch, den wir bei Apuleius sehen, waltet im Serapeum noch nicht. Daß Sethe dabei begreiflicherweise die Gesamtheit der für die religiöse Bedeutung sprechenden Momente zu gering eingeschätzt hat, weil sich die einzelnen durch rationalistische Umdeutung einiger-

maßen entkräften zu lassen scheinen, zeigt der neue Brief. In ihrer Gesamtwürdigung war Wilcken (zunächst in der Chrestomathie der Papyruskunde, S. 131, dann in dem gegen Sethe gerichteten Aufsatz, Archiv f. Papyrusforschung VI 184) glücklicher, nur gibt er, wie Sethe in seiner Epikritik, Gött. Gel. Anz. 1914 S. 365, mit Recht betont, seine frühere irrige Deutung des Titels nicht entschlossen genug auf, sondern nimmt die von Sethe gebilligte Erklärung als Gefangenschaft zwar an, raubt ihr aber durch die Umdeutung als Ergriffenheit (und demzufolge Besessenheit) immer wieder die einfache sinnliche Anschaulichkeit, deren wir für die Prägung des offiziellen Titels ἐν κατοχῇ ὢν ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείῳ notwendig bedürfen; auf die wichtige Frage der Mitwirkung der staatlichen Beamten ist er bisher nicht eingegangen.

In eigener Sache füge ich nur wenige Worte hinzu: Wohl mag die θεραπεία sich in den drei Jahrhunderten, die zwischen jenen Urkunden und Apuleius liegen, in mancher Hinsicht geändert haben — schon die Übertragung nach Griechenland verlangte das fast —, dennoch trägt zur Aufklärung der Stimmung und Grundanschauung jener Begriffe Apuleius am meisten bei, und wir dürfen sogar zu seinen Schilderungen Berichte über verwandte religiöse Erscheinungen hinzunehmen, um die Andeutungen der Papyri oder sonstigen Quellen über die κάτοχοι zu deuten. Wer den Brauch des Kettentragens bei christlichen Asketen kennt und sich der Beschreibung des Hieronymus (*Ep.* 22, 28) erinnert: *quibus feminei contra apostolum crines* (also: ungeschoren), *hircorum barba, nigrum pallium et nudi in patientia frigoris pedes*, wird nicht mit Sethe (Abh. S. 71) zweifeln, was Manetho mit der oft besprochenen Schilderung *Apot.* I 237 meint: φοιβητὰς ἢ μάντιας οἵ θ' ἱεροῖσιν Ἑζόμενοι ζώουσιν ὀνείρατα μυθίζοντες. Οἱ δὲ καὶ ἐν κατοχῇσι θεῶν πεπεδημένοι αἰεὶ Δεσμοῖσιν μὲν ἔδησαν ἑὸν δέμας ἀρρήκτοισιν· Εἵματα μὲν ῥυπόωντα, τρίχες δ' οὐρῇσιν ὅμοιαι Ἵππων κηροπαγεῖς ὀλοὸν τηροῦσι κάρηνον. Οἱ δὲ καὶ ἀμφιτόμοισι σιδηρείοις πελέκεσσιν Ἔνθεα λυσσώοντες ἑὸν δέμας αἱμάσσουσιν. Freilich wird er deswegen nicht alle κάτοχοι für *catenati* oder

fanatici der Bellona halten. Er wird daranf achten, daß in einer ähnlichen Schilderung des Claudius Ptolemaeus die ἱερῶν ἐγκάτοχοι dicht neben den μυστηριακοί stehen (*Tetrab.* 42, 16), und sich an Hippolyts Schilderung dieser Männer erinnern, sie also nicht als Geheimbündler fassen und wird sich nicht wundern, daß Vettius sie in Ekstase reden oder wahnsinnig werden (73, 24 Kroll) läßt, oder dessen Satz ἢ ἐγκάτοχοι ἐν ἱεροῖς γίνονται παθῶν ἢ ἡδονῶν ἕνεκα (63, 29) auf frühere Krankheiten oder Ausschweifungen deuten, während doch die Leiden und die Wonnen in der Askese gemeint sind. Der Vergleich der christlichen Asketen wird es ihm erklären, wie diese Bettler Geld in Depots haben oder Schulden machen können, und manchen anderen Zug aufhellen. Im allgemeinen scheint der Fanatismus in der Askese, der ihre Begleiterscheinung, aber gerade auch nach diesen Schilderungen nicht Ursache der Benennung ist, sich bei Christen und Heiden allmählich zu steigern. Wenn ich nun in dem Briefe an einen derartigen Mann lese ψεύδη πάντα καὶ οἱ παρὰ cὲ θεοὶ ὁμοίως, ὅτι ἐνέβληκαν ὑμᾶς εἰς ὕλην μεγάλην καὶ οὗ (? οὐ?) δυνάμεθα ἀποθανεῖν, κἂν ἴδῃς ὅτι μέλλομεν cωθῆναι, τότε βαπτιζώμεθα, so ist es mir unmöglich, mit Sethe, Abh. S. 51, zu übersetzen: 'Sie (die Götter) haben uns in eine große Flut geworfen, in der wir auch umkommen können, und wenn du glaubst, daß wir im Begriff sind, uns zu retten, dann werden wir untergetaucht.' Das scheitert — um von dem rätselhaften Wort ὕλη ganz abzusehen — an den Worten ἐὰν ἴδῃς, die nach festem Brauch nur das Traumgesicht oder die Vision, und zwar die zukünftige, bezeichnen können, und an den eigentümlich miteinander verbundenen Worten cωθῆναι und βαπτίζεcθαι. Um sakrale Begriffe muß es sich hier handeln (vgl. auch Wilcken, Archiv VI 196). Ich versuche nicht mehr, jede Einzelheit des in stammelnder Sprache geschriebenen, nur für den voll in der Situation stehenden Leser verständlichen Schreibens zu deuten, halte aber durchaus aufrecht, daß auch hierzu Apuleius die nächste Parallele bietet: die cωτηρία vermittelt bei ihm eine Weihe, die allmählich reicher ausgestaltet sein mag, deren Be-

ginn aber die Taufe bildet; nur auf Grund einer Vision darf man sie vornehmen, wenn sie wirklich zur cωτηρία und nicht zum Tode führen soll. Der Empfänger des Briefes hatte also geschrieben ἐὰν ἴδω ὅτι μέλλομεν cωθῆναι, τότε βαπτιζώμεθα (ob von sich allein oder von sich und anderen, ist unklar).

Als hartes Joch wird die θεραπεία des ἐν κατοχῇ ὤν immer dargestellt. Wenn es dennoch freiwillig trotz des pekuniären Schadens übernommen wird, so müssen diese Männer davon etwas hoffen, was mit der 'Freilassung' eintritt. Ich kann nicht mit Wilcken darauf Gewicht legen, daß dieser 'zweite Grad' in den uns erhaltenen Briefen nicht beschrieben wird; gewöhnlich verläßt ja, wer ihn erreicht hat, das Serapeum, in dem die Briefe gefunden sind; auch würde gerade Apuleius, wenn wir ihn wirklich vergleichen dürfen, zeigen, daß die Verheißungen erst nach der 'Berufung' gegeben werden und geheim bleiben sollen. Aber einen Zweck muß der Dienst haben, und nur die cωτηρία kann nach meinem Empfinden der Zweck sein; wieviel die einzelnen sich unter dem Worte dachten, müssen wir dahingestellt sein lassen. Die Einzelheiten der Einrichtung zu erraten, wage ich nicht, gerade weil ich die Verschiedenheiten in den Einrichtungen der christlichen Askese kenne.

Hat sich für die Mysteriensprache aus dieser Sonderuntersuchung zunächst nicht mehr als ein etwas älteres Zeugnis für die Verbindung der Begriffe cωθῆναι und βαπτίζεcθαι ergeben, so kehre ich zunächst noch einmal zu der Hippolytstelle (oben S. 77) zurück, die durch Apuleius bisher in jeder Hinsicht bestätigt wurde. Er schien eine Formel δέcμιοc θεοῦ oder θεοcεβείαc für die Mysteriensprache zu bezeugen, die sich sachlich sehr wohl erklären ließe (vgl. Manetho). Würde sie sich weiter bestätigen, so böte sich vielleicht eine Erklärung für die durch die Genetivverbindung befremdliche und noch nicht genügend gerechtfertigte Verbindung δεcμοὶ τοῦ εὐαγγελίου und δέcμιοc Χριcτοῦ Ἰηcοῦ zunächst im Philemon-Briefe des Paulus; er hätte dann seine Gefangenschaft mit der Kultgefangenschaft der Heiden verglichen. Doch bleibt das einstweilen unsicher. Dagegen ist es mir wahrscheinlich, daß er seine Bezeichnung als

Krieger Christi und den Gedanken an die ὅπλα τοῦ φωτός wirklich der heidnischen Sakralsprache entnimmt (vgl. die Stellen bei Harnack, *Militia Christi* S. 93. 94 und die Erklärung S. 14ff.). Mindestens für die Nachahmung Eph. 6, 10—18 müßten wir das annehmen, seit wir eine heidnische Vorstellung von dem Kampfe des στρατιώτης θεοῦ gegen göttliche oder dämonische Gewalten und von seiner geistigen πανοπλία kennen. Ich verstehe nicht ganz, warum man sich so leidenschaftlich gegen solche Annahmen verwahrt. Auch Paulus, der als Krieger seinem Herrn die Erde unterwerfen will, verlöre nichts an wahrer Originalität, wenn er das Bild aus der allgemeinen religiösen Sprache der Zeit übernommen hätte. Doch wird die Entscheidung, wenn sie sich im Einzelfall überhaupt mit Sicherheit geben läßt, stark von der Zahl der Bilder und Worte abhängen, die er mit den Mysterienreligionen gemeinsam hat. Es ist leicht, aber auch zwecklos, immer wieder nur einen Einzelfall herauszugreifen und von der Möglichkeit 'spontaner paralleler Entwicklungen' zu reden. Gewiß müssen wir solche gelten lassen, wenn sich beispielshalber im babylonischen und ägyptischen Zauber ältester Zeit verwandte Uranschauungen zeigen, die sich psychologisch leicht erklären lassen. Wer das gleiche Verfahren bei Menschen derselben Zeit, die in beständiger Berührung miteinander stehen und dieselbe Sprache reden, in einer Anzahl auffälliger Bilder und Wendungen anwenden will, verlangt, daß wir auf das Haupthilfsmittel philologischer und historischer Arbeit zugunsten einer willkürlich gefaßten Meinung verzichten. Auf den oft gegen philologische Untersuchungen erhobenen Einwand, daß wir bei jeder Übereinstimmung heidnischer und christlicher Vorstellungen ersteren ohne weiteres die Priorität zusprächen und an die Möglichkeit einer Beeinflussung des Heidentums durch das Christentum zu wenig dächten, möchte ich bei dieser Gelegenheit erwidern, daß mir eine solche Beeinflussung in all den Fällen ausgeschlossen scheint, in denen die fragliche Vorstellung in mehreren heidnischen Religionskreisen erscheint. Sprachliche Entlehnungen aus dem Christentum halte ich sogar von Anfang an für so unwahrscheinlich,

daß die Beweislast hier immer dem zufiele, der eine Priorität des christlichen Gebrauches annehmen wollte. Genauere Prüfung wird hier in den meisten Fällen feststellen können, wo wir dem allgemeinen Gebrauch und der ursprünglichen Empfindung näher kommen. Wenn es sich einmal nicht entscheiden läßt, werden wir prüfen, ob andere sprachliche Übereinstimmungen bei demselben Schriftsteller auf eine Priorität des heidnischen Gebrauches weisen, und danach den strittigen Fall beurteilen.

9. (S. 8.) **Apuleius und die Totentaufe.** Über den Sinn der von Apuleius geschilderten Weihehandlung vgl. meinen Aufsatz im Archiv f. Religionswissenschaft VII (1904) 393 ff. [und jetzt Berliner Philolog. Wochenschrift 1919 S. 942 ff.]. Wohl sind bei der korinthischen Gemeinde griechische Einflüsse sehr wohl denkbar, und einzelne Vorstellungen berühren sich mit griechischen; auch griechische Mysterien führen ja, wie jeder Philologe aus der Rede der Diotima Platos weiß, zuletzt zum Schauen des Gottes (vgl. die Bemerkungen in den Neuen Jahrbüchern f. d. klassische Altertum XIII 184, 1). Aber für die Grundanschauungen steht ägyptischer Ursprung sicher; von einer griechischen Göttin Isis und von einem griechischen Gott Serapis zu reden, haben wir keinen Anlaß. Für die Vorstellung einer Taufe des Toten, die ja im Totenbuch oft dargestellt wird, hat mir Prof. W. Spiegelberg ein besonders lehrreiches, aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. stammendes Zeugnis nachgewiesen. Im Papyrus Rhind I col. 6 wird der Tote, genau wie in den alten Darstellungen der König, zwischen zwei Göttern stehend abgebildet, die über sein Haupt die heilige Flüssigkeit rieseln lassen (vgl. Apuleius XI 23 *purissime circumrorans abluit* und Firmicus Maternus *De errore prof. rel.* 2, 5: *frustra tibi hanc aquam, quam colis, putas aliquando prodesse. alia est aqua, qua renovati homines renascuntur*). Der Schreiber malte zwei Anubis, doch zeigen die Beischriften, daß er in seiner Vorlage Horus und Thot fand, also dieselben beiden Götter, die in den alten Darstellungen an dem König diese Weihe voll-

ziehen. Der Text besagt: 'Du wirst gereinigt mit dem Wasser, das kommt von Elephantine (Nilwasser, und zwar fließendes Wasser), und mit dem Natron von El-Kab und mit der Milch von Gim' (über die Milch als φάρμακον τῆς ἀθανασίας vgl. Archiv VII 403). Die Wirkung wird in dem demotischen Text (col. 5, 2) beschrieben: 'Du verehrst die Sonne des Morgens und den Mond (und) die Luft und das Wasser (und) das Feuer; du verehrst die, welche zur Ruhe gegangen sind, nachdem deine Jahre vorübergegangen sind.' Der hieratisch geschriebene Paralleltext besagt: 'Du verehrst (so oder ähnlich) den Horizontbewohner, welcher von Gold glänzt, und den seine Gestalt Vermehrenden (den Mond) (und) die Luft (und) den das Leben Wiederholenden (bzw. Erneuenden) (und) das Horusauge (hier also das Feuer); du siehst die zur Ruhe Gegangenen, nachdem deine Jahre vorübergegangen sind.' Daß das Wasser dabei bezeichnet wird als 'das, was das Leben wiederholt', ist in keinem Lande begreiflicher als in Ägypten, wo ja auch der Nil so heißt. Daher die durch Plutarch allbekannte Deutung des Osiris als Wasser oder Nil und Spender des Lebens und bei Hekataios (Diodor I 10) die Behauptung, in Ägypten müßten die ersten Menschen erstanden sein, weil der Nil das Leben (alljährlich) erneuert. Allein die gleiche Anschauung finde ich auch bei den Mandäern, z. B. in der etwa dem sechsten Jahrhundert angehörigen Inhaltsangabe des jetzt stark entstellten Buches von Jōhânās Ausgang bei Brandt, Mandäische Schriften S. 95. Ein Gott (Mandā d'Haijē) sagt nach Prof. Lidzbarskis Übersetzung: 'Darauf werde ich ihn aus dem Körper führen und ihn siegreich auffahren machen zu der Welt, die lauter Glanz ist, und ihn taufen in dem weißen Jordan des lebenden und prangenden Wassers und werde ihn mit den Glanzkleidern bekleiden und mit den Lichtturbanen bedecken.' Selbst die Götter, die aus der Verbannung zum Himmel zurückkehren dürfen, wie Ptahil und Jošamin, müssen erst in dem Himmelsjordan getauft werden, etwa wie in dem Baruchbuch Justins (Hippolyt. *Elenchos* V 26, 2 p. 133, 5ff. Wendland) der aufsteigende Gott Elohim ebenso wie die πνευματικοὶ ζῶντες

ἄνθρωποι. So wird das 'lebendige Wasser' auch bei den Mandäern zu einer Art göttlichen Person. Für die kultische Darstellung dieser Totentaufe bieten sich nun ungezwungen zwei Wege, entweder die Taufe des Sterbenden — diesen Weg hatte der Mandäismus im zweiten Jahrhundert schon eingeschlagen, denn der von Irenaeus I 21, 5 geschilderte Taufbrauch ist [wie ich Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. 1919 Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 86 nachgewiesen habe] nach δρώμενον und ἱερὸς λόγος nur ein von den Valentinianern übernommenes und mißdeutetes Sterbesakrament der Mandäer, und hat ihn bis in neuere Zeit bewahrt — oder die stellvertretende Taufe für den Gestorbenen, die Paulus bekanntlich als in der korinthischen Christengemeinde üblich erwähnt. Eine ähnliche Stellvertretung kennt ja auch die phrygische Bluttaufe, die bei der Erkrankung vornehmer Personen der Priester an sich vollziehen läßt.

Das stellt uns nun freilich vor eine neue Frage. Geht die Totentaufe bei den Mandäern auf den ägyptischen Brauch zurück, der sich, wie wir sahen, aus ältesten sakralen Anschauungen besonders leicht erklärt, oder sollen wir umgekehrt in der Schilderung des Papyrus Rhind persische Einflüsse suchen? Die Verehrung der Elemente ist ja bei den Ägyptern erst spät nachweisbar und nie voll durchgedrungen, und sehr eigentümlich scheint mir in dem Papyrus die Reihenfolge der 'oberen Götter' — denn die 'die zur Ruhe Gegangenen' hezeichnen zwar hier die Unterwelt, können aber im Persischen ein viertes Element, das πνεῦμα, bedeutet haben —: Sonne, Mond, Luft, Wasser, Feuer und πνεῦμα. Unwillkürlich denkt man an Herodot, der I 131 angibt: die Perser verehren den Zeus (οὐρανός) auf den Bergen und opfern der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden (ἀνέμοισι). Es ist eine Siebenzahl der 'ältesten Götter'. Zu Herodot stimmt der Apologet Aristides (cap. 4—7), der als Götter der chaldäischen Theologie nennt Himmel, Erde, Wasser, Feuer, Windhauch (ἀνέμων πνοή), Sonne, Mond und Mensch. Dabei ist klar, daß er oder seine Quelle nicht Hero-

dot benutzt; er bewahrt in ἀνέμων πνοή den ursprünglicheren Ausdruck, ändert die Reihenfolge und fügt am Schluß, wie auch Geffcken erkannte, den Gott Ἄνθρωπος hinzu. In der persischen Religion stehen, wie mir Prof. Andreas zeigt, ursprünglich (?) um den höchsten Gott Ahura-Mazda fünf Elemente (Amehaspentas) Feuer, Wasser, Metall, Erde, Pflanzen. Es ist sicher kein Zufall, daß die Chinesen dieselben fünf Elemente haben (Feuer, Wasser, Erde, Gold, Holz). Mit Ahura-Mazda zusammen, der Schutzgeist des Menschen ist, und mit Vohuman, dem Schutzgeist der Tiere, bilden sie eine göttliche erste Siebenzahl. Sehr früh findet sich freilich daneben eine andere Vorstellung, welche die Siebenzahl schon auf die Elemente überträgt (die beiden heiligen Zahlen stehen früh nebeneinander). Die erste Umbildung bringt im Zoroastrianismus die moralische Umdeutung der Elementgötter; das Feuer ist die beste Weisheit, das Metall die wünschenswerte Herrschaft, die Erde die heilbringende, richtige Gesinnung, das Wasser die Gesundheit, die Pflanzen der Zustand des Nicht-tot-Seins (Leben); doch tritt das ursprüngliche Empfinden dieser Gottheiten noch in den ältesten Gathas an manchen Stellen klar hervor. Später überwiegt dann im orthodoxen Zoroastrianismus die Rechnung nach sieben Elementen. Mani kehrt zu der Fünfzahl zurück, ändert aber die Liste um: den höchsten Gott (Ormuzd) umgeben fünf Elemente als Hülle, Gewand oder Rüstung; sie sind in ihrer Gesamtheit der Urmensch, d. h. Ormuzd selbst oder nur sein Ebenbild, und zugleich Teile seines Reiches. Als solche werden sie ganz stofflich gefaßt: Lichterde, Lichtwasser, leuchtendes Feuer, leuchtender Wind, endlich der sanfte Hauch, das πνεῦμα, ursprünglich die Ahnengeister, aus denen das Leben im Menschen stammt. Daß wir in der Auswahl dieser Stoffe nicht Einwirkungen des Griechischen oder gar der Philosophie sehen dürfen, zeigen schon jetzt Herodot und Aristides. Dem Lichtreich steht die Finsternis mit fünf entsprechenden dunkelen Elementen gegenüber. Sie werden zugleich als Laster, ihre himmlischen Gegenbilder als Tugenden gefaßt. Beide Auffassungen durchdringen sich, und in dem Berliner soghdischen

Fragment M. 14 werden z. B. als Abbilder des 'neuen Menschen' (des Gottes Mensch in uns, des Adakas der Mandäer) mit den alten Namensformen des Avesta, z. T. sogar in älterer Schreibung, als die jetzige Überlieferung zeigt, folgende 'Murlospontos' aufgeführt: der fromme Windgeist (man fühlt noch, daß die Ahnenseelen mit dem πνεῦμα zusammenhängen), der Wind, die beste Wahrheit (in den Gathas gleich Feuer, hier gleich Licht), Wasser, Feuer. Eine Fülle sehr alter oder doch lange vor Mani bezeugter Fünfteilungen schließt hier an, von denen uns eine noch später beschäftigen wird. Wenn wir etwa ein Jahrhundert vor Mani bei einem am Kaiserhofe, also im Zentrum hellenistischer Bildung, lebenden Edessener, Bardesanes, eine Lehre finden, die jene beiden Reiche auch kennt, in jedem aber nur die vier griechischen Elemente anerkennt, so ist der Versuch, iranische Lehren zu hellenisieren, handgreiflich und hat in der gnostischen Literatur zahlreiche, sehr interessante Gegenbilder.

Aber wir dürfen viel höher heraufgehen. Vergleichen wir aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. den Bericht des Hekataios von Abdera über die ägyptische Religion (Diodor I 10): Die Ägypter sind die ersten Menschen, entsprossen aus dem lebenspendenden Schlamm des Nils. Zum Himmel aufblickend erkannten sie, daß zwei große Götter existieren, die Sonne und der Mond, und nannten sie Osiris und Isis; diese beiden Götter haben das Weltall geschaffen und erhalten es, indem jeder zwei Elemente und beide zusammen danach ein fünftes hervorbringen, Osiris Feuer und Luft, Isis Wasser und Erde und beide zusammen das πνεῦμα oder die ψυχή. So sind die fünf nächsten Götter entstanden, Zeus das πνεῦμα, Hephaistos das Feuer, Athene die Luft, Okeanos oder Nil das Wasser, Demeter die Erde. Über ihnen stehen Osiris und Isis, die zusammen den Aion ausmachen. Man möchte fast denken, daß nach einem ähnlichen System die Stadt des Aion, Alexandria, in fünf στοιχεῖα zerlegt ist. Jene sieben sind die großen Götter, die auf der ganzen Erde wirken und doch zugleich als Menschen oder Tiere immer wieder sterbliche Leiber anlegen. Ihr Kult hat sich

von Ägypten über die ganze Erde (auch nach Babylonien) verbreitet. Die eigentlichen Volksgötter dagegen sind ursprünglich nur Menschen gewesen. Man muß Herodot und Aristides vergleichen, um hierin persische Theologie in ägyptischer Überarbeitung zu erkennen. Dasselbe System befolgte nach dem durchaus unverdächtigen Zeugnis des Eusebios (*Praep. ev.* III 2 p. 187 Gaisf. = Fr. 81) Manetho, wahrscheinlich in den Theologumena. Ich zweifle nicht, daß Hekataios, der ja selbst als Philosoph schreibt, derartiges wirklich von ägyptischen Priestern gehört hat, und sehe darin eine Bestätigung des von mir in der Abhandlung über die Göttin Psyche auf andern Gebieten schon erwiesenen gewaltigen Einflusses der persischen Religion schon vor dem Alexanderzuge. Seine Bedeutung richtig zu würdigen, hat auch für die Schätzung der spätjüdischen Literatur Wichtigkeit. Stimmt doch z. B. das Henochbuch in Gedanken und Anlage wunderbar zu manichäischen und mandäischen Religionsurkunden. Für den Manichäismus selbst ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit, daß er nach den Hauptzügen seiner Dogmatik nur eine neue Vereinigung der vielfach sich widersprechenden, unendlich mannigfaltigen Volkstradition darstellt.

Ich kehre zu dem Papyrus Rhind zurück; man kann die iranischen Grundzüge, die in den ägyptischen Kult übernommen sind, in ihm nicht mehr verkennen. Dennoch entspricht er dem Glauben wenigstens einzelner Kreise des ägyptischen Volkes, entspricht einer ägyptischen Theologie der letzten Ptolemäerzeit. Mit ihr aber hängt unlöslich die vielbesprochene Angabe des Apuleius zusammen: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.* Ich brauche dazu nur noch wenige Worte zu fügen. Wenn Dibelius (Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten, Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie 1917, Abh. 4) hierin einen fixierten Text, einen der offiziellen Sprüche oder ein Symbol sieht und ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν vergleicht, kann ich ihm nicht

folgen. Apuleius sagt ausdrücklich, daß er eine — vielleicht gottgewollte — Neugier des Lesers befriedigen will, soweit er darf. Das Wunder wird betont und durch die von Dibelius mißverstandene, in allen Aretalogien übliche Versicherung strengster Wahrheit eingeführt: *igitur audi, sed crede, quae vera sunt.* Der Stil jener Symbole weicht weit ab, und ihr Zweck ist ganz anders. Apuleius nennt tatsächlich den Sinn der Weihe, wie er ihn verstanden hat, nur den Hergang beschreibt er nicht und darf deswegen sagen: *quae quamvis audita, ignores tamen necesse est.* Es ist die Vorstufe für jenes Verraten der Geheimnisse in dem literarischen Mysterium. Mit De Jong (Das antike Mysterienwesen[2] S. 322ff.) mich auseinanderzusetzen, darf ich hier wohl vermeiden. Unsere Ziele sind verschieden und unsere Auffassung der Wissenschaft auch.

Der Sinn der heiligen Handlung bei Apuleius und ihr ursprünglicher Zusammenhang mit der Taufe scheint mir durch den Papyrus gesichert; der ägyptische Ursprung ebenfalls. Nur darauf kommt es mir an dieser Stelle an.

10. (S. 9.) **Totengewand und Priestergewand.** Auch bei den Mandäern fallen beide Begriffe zusammen und ist das priesterliche Gewand zugleich die kultlich festgelegte und bedeutsame Totenkleidung.

11. (S. 10.) **Heilige Schriften.** Vgl. die Abhandlung über die Göttin Psyche S. 23ff.

12. (S. 10.) **Der hellenistische Begriff Πίστις.** Als Gottheit erscheint die Πίστις im ägyptischen Zauber, vgl. Dieterich, Jahrb. f. Philologie Supplem. XVI, S. 807, Z. 17, ἐγώ ἡ Πίστις ἡ εἰς ἀνθρώπους εὑρεθεῖσα καὶ προφήτης τῶν ἁγίων ὀνομάτων εἰμί, ὁ ἅγιος ὁ ἐκπεφυκὼς ἐκ τοῦ βυθοῦ, ferner in der Aberkiosinschrift, die ich mit Dieterich als phrygisch fasse, v. 12 Πίστις πάντη δὲ προῆγε καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη (es ist die führende Gottheit; zur Lesung vgl. Hepding, Attis S. 188,4), endlich in der oben S. 70 erwähnten kappadokischen Inschrift.

welche die mazdajasnische Religion (bzw. Glauben) als Gattin des Bel nennt. Der Begriff spielt im Manichäismus wie im Mandäismus eine große Rolle und wird z. B. im Chuastuanift, dem Sündenbekenntnis der Auditores (A. v. Le Coq, Abhandl. d. Berl. Akad. 1911, S. 17 Z. 17), als das Siegel des Sonnen- und Mondgottes erwähnt. Über die *Oracula Chaldaica*, in denen die πίϲτιϲ mit ἀλήθεια und ἔρωϲ eine πηγαία τριάϲ bildet, wird später zu reden sein. Für das hellenistische Ägypten verweise ich auf die Worte der Isislitanei (Pap. Oxyrh. XI 1380, Z. 152) ὁρῶϲί ϲε οἱ κατὰ τὸ πιϲτὸν ἐπικαλούμενοι, auf Apuleius *Met.* XI 28 *plena iam fiducia germanae religionis obsequium divinum frequentabam*, und vor allem auf Corp. Herm. XI (X) 10 p. 66, 11 Parthey, wo zu lesen ist: ταῦτά ϲοι, Ἀϲκληπιέ, ἐννοοῦντι ἀληθῆ δόξειεν ⟨ἄν⟩, ἀγνοοῦντι δὲ ἄπιϲτα. τὸ γὰρ νοῆϲαι (es ist eine Art innerer Schau) ἐϲτὶ τὸ πιϲτεῦϲαι, ἀπιϲτῆϲαι δὲ τὸ μὴ νοῆϲαι. ὁ γὰρ Λόγοϲ μοι (so MC, μου A) ⟨ἑρμηνεύει τὰ⟩ (so oder ähnlich zu ergänzen, φθάνει μέχρι aus Randglosse zum Folgenden Hss.) τῆϲ ἀληθείαϲ· ὁ δὲ νοῦϲ μέγαϲ ἐϲτὶ καὶ ὑπὸ τοῦ Λόγου μέχρι τινὸϲ ὁδηγηθεὶϲ φθάνει μέχρι (φθάνειν ἔχει Hss.) τῆϲ ἀληθείαϲ καὶ περινοήϲαϲ τὰ πάντα καὶ εὑρὼν ϲύμφωνα τοῖϲ ὑπὸ τοῦ Λόγου ἑρμηνευθεῖϲιν ἐπίϲτευϲε καὶ τῇ καλῇ πίϲτει ἐνανεπαύϲατο (ἐπανεπαύϲατο Hss.). τοῖϲ οὖν τὰ προειρημένα ὑπὸ τοῦ θεοῦ (nämlich dem Logos) νοήϲαϲι μὲν πιϲτά, μὴ νοήϲαϲι δὲ ἄπιϲτα ταῦτα καὶ τοϲαῦτα περὶ νοήϲεωϲ καὶ αἰϲθήϲεωϲ λεγέϲθω (so zu interpungieren). Die Vorstellung, daß jene geistige αἴϲθηϲιϲ alles umwandelt (zu dem gezierten Ausdruck vgl. Clemens Alexandrinus *Strom.* V 71, 1 ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τήν τε φύϲιν καὶ τὰ πράγματα, offenbar aus der Sprache literarischer Mysterien), um endlich in dem Glauben Ruhe zu finden, ist durchaus sinnlich. Der Ort, wo Gott thront, heißt in den Zauberpapyri (Wessely, Denkschr. d. K. K. Akademie 1888, S. 70, Z. 1012ff.) ὁ τῆϲ ἀληθείαϲ καὶ πίϲτεωϲ κύκλοϲ und ist der oberste Himmel. Es ist voll begreiflich, daß Philo, der stark unter dem Einfluß dieser hellenistischen Frömmigkeit steht, den Begriff der πίϲτιϲ zuerst klar herausarbeitet (Bousset, Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter² S. 514);

ihm folgen mit außerordentlich feinen Definitionen die Neuplatoniker.

13. (S. 12.) **Die Bacchanalien.** Überraschende Erweiterung unserer Kenntnis dieser ältesten hellenistischen Mysterien hat der von Schubart, Amtliche Berichte aus den Kgl. Kunstsammlungen XXXVIII Nr. 7, veröffentlichte Erlaß des Königs Ptolemaios Philometor über private Dionysosweihen (Mysterien) auf dem Lande, d. h. außerhalb Alexandriens, gebracht, vgl. meine kurzen Ausführungen im Archiv f. Religionswissenschaft XIX (1918) S. 191. Der Geheimkult des Dionysos, den man ja mit Osiris identifizierte, hatte sich am Ende des dritten Jahrhunderts schon derartig verbreitet und war derartig verwildert, daß der Staat ihn überwachen mußte. Gestattet sollte er nur sein, wo er nach alter (griechischer) Überlieferung geübt wird. Die dabei gesprochenen Gebete und Formeln (der ἱερὸς λόγος) müssen einem Vertrauensmann des Staates zur Verfügung gestellt werden. Zweifellos handelt es sich hier um dieselbe Bewegung, die wir bald danach in Italien finden und gegen die der römische Senat mit denselben Mitteln, aber mit sehr viel größerer Strenge vorgeht. Da Rom damals mit Ägypten in enger Beziehung steht (ich danke den Hinweis hierauf Prof. Cichorius), und da bald danach der Versuch, durch den Bücherfund im Grabe des Numa (Livius XL 29) religiöse Neuerungen einzuführen, wohl sicher von Ägypten beeinflußt ist, wird man für die *Bacchanalia* ebenfalls ägyptisch-hellenistischen Ursprung vermuten dürfen. Daß die Angabe des Livius über den Gründer (XXXIX 8, 3) *Graecus ignobilis . . . sacrificulus et vates* in keiner Weise rein hellenischen Ursprung bezeugt, sollte man eigentlich nicht erst sagen müssen, darf aber vielleicht die Tatsache hervorheben, daß Livius in seiner Quelle den Namen dieses Religionsgründers noch fand. Ebenso kannte diese Quelle noch den ἱερὸς λόγος (18, 3 *qui tantum initiati erant et ex carmine sacro praeeunte verba sacerdote precationes fecerant, in quibus nefanda coniuratio in omne facinus ac libidinem continebatur, nec earum rerum ullam, in quas iure iurando obligati erant, in se aut alios admiserant*)

und die Umgestaltung der einzelnen Satzungen (13, 9). Das frühe Zeugnis für schriftliche Überlieferung der ἱεροὶ λόγοι auch solcher Privatkulte darf nicht überraschen, hat aber Wichtigkeit für die Beurteilung der in Zauberpapyri überlieferten Texte wie der sogenannten Mithrasliturgie, deren Wesen und Ursprung Dieterich richtiger als Cumont erkannt hat, wenn auch die Annahme, daß es sich um die gewissermaßen offiziellen Mithrasmysterien dabei handle, willkürlich und von vornherein unwahrscheinlich war. Der Goët, der dies eigentümliche Erbauungsbuch verfaßte (vgl. zu der Auffassung meine Erklärung Jahrbücher f. d. klass. Altertum XIII 1904, S. 192 A.), benutzte den ἱερὸς λόγος eines Privatkultes, der die iranischen Grundanschauungen schon stark hellenisiert, ja vielleicht auch ägyptisiert hatte. Interessant ist in dem Bericht des Livius weiter die Bezeichnung des Religionsgründers als ἱερεὺς καὶ προφήτης, vgl. auch 13, 12 *viros velut mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari* (zur Bedeutung des Wortes vgl. S. 99). Auf ägyptischen Brauch weist wohl die Weihe selbst, die als geschlechtliche Vereinigung — ursprünglich nur des Weibes — mit dem Gott begangen wird und in einer Art von Heiligtum geschieht (9, 4; 10, 7). Voraus geht ein *castimonium* von zehn Tagen (9, 4), dann die Taufe (*pure lautum*, 9, 4). Wir kennen Anschauung und Zeremonien ja jetzt aus dem Isiskult und seiner Darstellung bei Apuleius. Wir hören ferner — allerdings nach Änderung des Kultes — von Entrückungen zum Himmel (13, 13 *raptos a diis homines dici, quos machinae inligatos ex conspectu in abditos specus abripiant*) und vergleichen hiermit die vergeistigten Anschauungen späterer Zeit, z. B. bei Philo *De vit. cont.* 10, 12 Cohn: ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσιν, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσιν. Wir hören weiter von heiligen Mahlen, die in geschlechtlichen Ausschweifungen endigen (8, 5); die Weiber tragen Fakeln, die ins fließende Wasser getaucht werden und nicht verlöschen.

Unzweifelhaft paßt vieles auch für den echt griechischen Dionysosdienst; aber das ist auch bei der Herleitung des Kultes

aus Ägypten wohl verständlich. Entscheidende Bedeutung haben die mit dem Isiskult übereinstimmenden Züge. Hat uns doch Wilcken neuerdings in dem schönen Aufsatz über die griechischen Denkmäler vom Dromos des Serapeums zu Memphis (Jahrbuch d. Kais. deutschen Archäol. Instituts XXXII 1917, S. 149ff.) gezeigt, wie sich der Osiris- (und Isis-) Kult mit dem Dionysoskult verbindet und in Darstellung und Gedanken Orientalisches und Griechisches sich mischen. Eine Kleinigkeit trage ich nach. Der radschlagende Pfau, der dort in monumentaler Darstellung begegnet, ist — von dem reitenden Knaben abgesehen — genau so auf dem prachtvollen koptisch-christlichen Holzsarkophag der Heidelberger ägyptologischen Sammlung dargestellt. Daß er ursprünglich Symbol einer Gottheit ist, die den Menschen aus der Welt der Materie ins Licht emporhilft, zeigt das Johannesbuch der Mandäer (Lidzbarski S. 240). Die Heimat der Vorstellung ist sicher der Orient.

[Die Existenz hellenistischer, auch dem Ägypter zugänglicher Weihen hat soeben Prof. Sethe in den Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1919 S. 158 durch sprachliche Beobachtungen erwiesen.]

14. (S. 13.) **Nigidius Figulus.** Das berühmteste Wunder des Nigidius, das Wiederauffinden einer gestohlenen Geldsumme, wird von Pomponius in der Atellane *Philosophia* erwähnt (Ribbek[3] v. 109): *ergo, mi Dossenne, cum istaec memore meministi, indica, qui illud aurum abstulerit. — non didici ariolari gratiis.* Auch wenn der Angriff direkt auf Nigidius ginge, wäre die Voraussetzung doch, daß die in den Munizipien herumziehenden Propheten und Wahrsager, welche auch in der römischen Komödie oft verspottet wurden, Ähnliches gegen Entgelt versprachen. Doch nötigt der Titel *Philosophia* durchaus nicht, an einen bestimmten Philosophen zu denken; σοφιστής heißt in dem Schriftchen des Nephotes (oben S. 73; Wessely, Zauberpapyri I, S. 48, Z. 157) der Zauberer, der im Besitz geheimen Wissens ist. Daß die orientalischen προφῆται als Phi-

losophen auftraten, bevor noch die griechischen Philosophen sich als Propheten gaben, ist leicht begreiflich.

15. (S. 13.) Ἄνθρωποι θεῖοι. Ein alter Ehrentitel ist schon zu Platos Zeit entwertet und wird ironisch gebraucht (Jon 542, vgl. 533. 536) lebt aber weiter, vgl. Philodem Περὶ θεῶν α' Diels, Abhandl. d. Berl. Akad. 1915, S. 17 und 57, 4: διόπερ ο[ὐχ ἦν ἔδωχ' ὁ] cοφὸς [β]ουλ[ή]ν, ἀλλ' ἅ[περ ἂν παραι]νῶc[ι]ν οἱ θ[ε]ῖοι καλού[μενοι, ἡγεῖται δεκτ]έ[ο]ν. Diels, dem bei der Ergänzung offenbar Lukrez' berühmte Stelle I 102 vorschwebt *tutemet a nobis iam quovis tempore vatum terriloquis victus dictis desciscere quaeres; quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt somnia, quae vitae rationes vertere possint fortunasque tuas omnis turbare timore*, erklärt die θεῖοι als *vates*, sachlich gewiß mit Recht, sobald man den lateinischen Wortgebrauch nur richtig faßt. Wenn Livius in der Beschreibung der Bacchanalien XXXIX 13, 11 sagt *viros velut mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari*, so meint er alles Reden in Gottbegeisterung oder heiligem Wahnsinn; die griechische Übersetzung wäre προφήτης, nicht μάντις, der Sinn *deo plenus*. Da das Griechentum die alte religiöse Vorstellung nur in ihrer Übertragung auf die Kunst festgehalten oder vielmehr wiederbelebt hat, empfängt *vates* dann auch die Bedeutung von Dichter. Von hier ist die viel beredete Stelle bei Irenaeus I 13, 3 St. zu verstehen: wenn der Gnostiker Markos dem Weibe, zu dem Gott niedergestiegen ist, sagt ἄνοιξον τὸ cτόμα cου, λάληcον ὁτιδήποτε, καὶ προφητεύcειc, so meint er nur: was du auch sagst, wird Gottes Wort sein (ἐν πνεύματι ῥηθήcεται). Jener Arellius Fuscus, der bei Seneca (*Suas.* IV) Alexander an der astrologischen Prophetie zweifeln läßt, bringt dabei orientalische Vorstellungen vom θεῖος ἄνθρωπος, die wir in den Religionen des Ostens wiederfinden: *novae oportet sortis is sit, qui iubente deo canat, non eodem contentus utero, quo inprudentes nascimur. quandam imaginem dei praeferat, qui iussa exhibeat dei .... ponat iste suos inter sidera patres et originem caelo trahat. agnoscat suum vatem deus non eodem vitae fine, aetate ⟨plus quam⟩ humana* (*magna* Hss.). *extra om-*

7*

nem fatorum necessitatem caput sit, quod gentibus futura praecipiat. Jeder einzelne Zug läßt sich hier aus religiösen Vorstellungen (auch denen vom Pneumatiker) erklären.

Auf eine wenig beachtete Einzelerscheinung führt mich die mit der Liviusstelle verwandte Beschreibung dieser Art 'Prophetie' bei Apuleius XI 16 *ad istum modum vaticinatus sacerdos egregius fatigatos anhelitus trahens conticuit.* Der Priester hat die Erlebnisse und die Gedanken des ihm begegnenden Apuleius im Geiste erkannt und ihm verkündet, wie das dem Properz der Astrologe (*Babylonius*) Horus tut (vgl. zu diesem Gedicht Gött. gel. Anz. 1911, S. 556). Eine solche Wunderkraft erfleht in den Papyri (Wessely, Denksch. d. K. K. Akad. 1888, S. 133. 134, Z. 249 und 279; Kenyon, Greek Pap. I 73) ein Zauberer: ἐὰν μὴ γνῶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς ἁπάντων Αἰγυπτίων, Ἑλλήνων, Σύρων, Αἰθιόπων παντός τε γένους καὶ παντὸς ἔθνους· ἐὰν μὴ γνῶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι· ἐὰν μὴ γνῶ τὰς τέχνας αὐτῶν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τὰς ἐργασίας καὶ τοὺς βίους καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν καὶ πατέρων αὐτῶν καὶ μητέρων καὶ ἀδελφῶν καὶ φίλων καὶ τῶν τετελευτηκότων, und später: ἕως ὅτε διαγνῶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς ἁπάντων ἀνθρώπων, Αἰγυπτίων, Σύρων, Ἑλλήνων, Αἰθιόπων, παντὸς γένους καὶ ἔθνους τῶν ἐπερωτώντων με καὶ κατ' ὄψιν μοι ἐρχομένων καὶ λαλούντων καὶ σιωπώντων, ὅπως αὐτοῖς ἐξαγγείλω τὰ προγεγονότα αὐτοῖς καὶ ἐνεστῶτα καὶ τὰ μέλλοντα αὐτοῖς ἔσεσθαι, καὶ γνῶ τὰς τέχνας αὐτῶν καὶ τοὺς βίους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τὰ ἔργα καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν καὶ τῶν τεθνεώτων καὶ πάντων καὶ ἀναγνῶ ἐπιστολὴν ἐσφραγισμένην καὶ ἀπαγγείλω αὐτοῖς πάντα ἐξ ἀληθείας (vgl. die Anweisungen im Pap. Berol. I 174; Parthey, Abhandl. d. Berl. Akad. 1865, S. 125). Ein Mann wie Alexander von Abonoteichos wird hier geschildert, aber wir dürfen nicht vergessen, daß dieser Alexander nicht nur μάντις, sondern auch προφήτης im religiösen Sinne war, und daß ein Teil der hier aufgeführten Züge auch auf des Philostratos Urbild des θεῖος ἀνήρ, auf Apollonios von Tyana, zutrifft. Auch Paulus kennt das προφητεύειν als festen Teil des Gemeindekultes; es ist



interessant, zu sehen, was er davon erwartet (I. Kor. 14, 24): ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν, εἰσέλθῃ δέ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων, τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ, ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν. Zur Erklärung genügt es wirklich nicht, auf die Erzählung von Petrus und Ananias zu verweisen; es handelt sich nicht um Schuld oder Betrug, sondern um die zum Erweis der göttlichen Macht von dem Propheten geübte Tätigkeit, im Herzen des Nichtpneumatikers oder Heiden zu lesen. Noch Ignatius übt sie, als er durch das Bekenntnis zum Pneumatiker geworden ist. Wie stark der Gemeindekult zunächst von dieser hellenistischen Vorstellung beeinflußt ist, zeigt Paulus. Für Alter und Verbreitung der Vorstellung ist Properz der entscheidende Zeuge. Doch das beiläufig.

16. (S. 13.) **Peregrinus Proteus.** Für die Analyse der Tradition über ihn verweise ich auf mein Buch Hellenistische Wundererzählungen.

17. (S. 14.) **Wunder und Wissen.** Übernatürliches Wissen und übernatürliche Macht bezeichnet das Wort ἐξουσία, vgl. den Sprachgebrauch im Poimandres (unten S. 125). Nur der Zusammenhang entscheidet, was gemeint ist. Das beruht auf einer orientalischen Grundvorstellung. Es ist kein Wunder, daß der Sprachgebrauch noch im Markusevangelium weiter wirkt und verkannt wird, vgl. 1, 22 ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, vgl. nach dem Wunder v. 27 διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασιν τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει καὶ ὑπακούουσιν αὐτοῦ. Schon Matthaeus versteht den Gedankenzusammenhang und Wortgebrauch nicht mehr recht, wenn er v. 22 nach der Bergpredigt einordnet.

18. (S. 14.) **Zauber und Unsterblichkeit.** Vgl. die λῆψις παρέδρου (Parthey, Abhandl. d. Berl. Akad. 1865, S. 125): τελευ-

τήcαντός cου τὸ cῶμα περιcτελεῖ, ὡς πρέπον θεῷ, cοῦ δὲ τὸ πνεῦμα βαcτάξας εἰς ἀέρα ἄξει cὺν αὑτῷ· εἰς γὰρ Ἅιδην οὐ χωρήcει ἀέριον πνεῦμα cυcταθὲν κραταιῷ παρέδρῳ. τούτῳ γὰρ πάντα ὑπόκειται. Es ist der Grundgedanke, der zum Zauber umgearbeiteten Mithrasliturgie wie der Lehre des Nephotes (oben S. 73).

19. (S. 15.) **Hellenistische Bekenntnisformeln.** Siehe Martial V 24 (ein christliches Gegenbild bietet das Martyrium Petri, Lipsius-Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* I 17, 26: *Christus ... qui est constitutus nobis sermo unus et solus*); C. I. Lat. X 3800: *te tibi, una quae es omnia, dea Isis* (vgl. in dem Wiedergeburtsmysterium Corp. Herm. XIII 18: δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυcίαν — opfert der Myste vielleicht der Isis, da sie τὸ πᾶν ist, symbolisch sie selbst?). Anubisgemeinden (cεβόμενοι τὸν Ἄνουβιν) erwähnt Plutarch, *De Is. et Osir.* 44, eine Art Bekenntnisinschrift aus Bithynien bietet Kaibel, *Epigrammata graeca* 1029 = C. I. G. 3724. Die Bekenntnisformel als von der Gemeinde gesprochenen Schluß des Gottesdienstes, der eine Wundererzählung geboten hat, zeigt Pap. Oxyrh. 1382.

20. (S. 15.) **Mysterium und Urreligion.** Die Selbstankündigung der Isis lautet bei Apuleius (XI 5): *cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo totus veneratur orbis. inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autochthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusinii vetustam deam Cererem, Iunonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusiam illi, et qui nascentis dei Solis inchoantibus inlustrantur radiis Aethiopes arique(?) priscaque doctrina pollentes Aegyptii caeremoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem.* Ähnlich wie hier die Phryger die ersten Menschen, die Ägypter aber die Lehrer der wahren Religion heißen, werden die letzteren in der phrygischen Naassenerpredigt gepriesen (Hippolyt *El.* V 7, 22 p. 83, 22 Wendl.): Αἰγύπτιοι, πάντων ἀνθρώπων μετὰ

τοὺς Φρύγας ἀρχαιότεροι καθεστῶτες καὶ πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὁμολογουμένως τελετὰς καὶ ὄργια θεῶν πάντων ὁμοῦ μετ' αὐτοὺς πρῶτον κατηγγελκότες <καὶ> ἰδέας καὶ ἐνεργείας <θεῶν>, ἱερὰ καὶ σεβάσμια καὶ ἀνεξαγόρευτα τοῖς μὴ τετελεσμένοις τὰ Ἴσιδος ἔχουσι μυστήρια. Eine Ausgleichung der Ansprüche beider Länder hat offenbar in der Sakraltradition stattgefunden, die sich schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. in den sogenannten Φρύγια γράμματα vorbereitet: ein ägyptischer Gott hat die phrygische und ägyptische Göttergeschichte aufgezeichnet (vgl. Poimandres 164 ff.). Die Naassenerpredigt zählt dann in ihrem Verlauf die Völker auf, welche 'Mysterien' haben, um Attis, den sie preisen will, in dem assyrischen Adonis, dem ägyptischen Osiris, dem arkadischen Hermes, in Geryones und Men, in dem Adamna der Samothraker, dem Korybas der Thraker und Phryger, endlich in dem Papas der letzteren wiederzufinden. Das wird sofort verständlich, wenn wir bei Pseudo-Lukian, *De dea Syria* 15, als eine der heiligen Traditionen lesen, Attes der Lyder habe bei den Phrygern, Lydern, Samothrakern und Syrern (Assyrern) die Mysterien gegründet, und dies wieder, wenn wir bei demselben Autor sehen, daß man in den Heiligtümern selbst nicht mehr recht weiß, ob der sterbende und auferstehende Gott Adonis oder Attis oder Osiris (oder Dionysos) ist. Eine allmähliche Entwicklung führt von den ersten noch ganz unbefangenen Ausgleichungen zu einer bewußten Theologie, die den nationalen Anspruch wahren und dennoch dem Allgemeinempfinden Rechnung tragen will und sich dazu bald der Formeln des Euhemerismus, bald der eines Zurückhaltens des Urteils bedient, in beidem natürlich stark von griechischem Denken beeinflußt, aber nicht von ihm allein bestimmt. Daß die einzelnen in der Naassenerpredigt aufgezählten Stämme zugleich den Anspruch erheben, die ältesten Menschen zu sein, wird teils ausdrücklich erwähnt, teils ist es sonst bezeugt (für die Samothraker z. B. durch Origenes gegen Celsus I 16). Diesem Teil entspricht also im Anfang die Aufzählung jener Orte, an denen das Menschengeschlecht entstanden sein soll; wieder treten

die Stellen, an welchen Mysterien bestehen, besonders hervor (ebenso bei Apuleius). Das Formelhafte dieser ganzen Aufzählungen zeigt trefflich Clemens von Alexandrien *Protr.* I 6, p. 7, 7 Stähl., der eine solche Verkündigung nachahmt: εἶτ' οὖν ἀρχαίους τοὺς Φρύγας διδάσκουσιν αἶγες μυθικαί, εἴτε αὖ τοὺς 'Αρκάδας οἱ προσελήνους ἀναγράφοντες ποιηταί, εἴτε μὴν αὖ τοὺς Αἰγυπτίους οἱ καὶ πρώτην ταύτην ἀναφῆναι τὴν γῆν θεούς τε καὶ ἀνθρώπους ὀνειρώσσοντες· ἀλλ' οὐ πρό γε τοῦ κόσμου τοῦδε τούτων οὐδὲ εἷς, πρὸ δὲ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ἡμεῖς. Die mancherlei euhemeristischen und stoischen Versuche, einen Ursprungsort für die Menschheit und die Religion zu bestimmen (vgl. etwa Diodor I 10. 11 mit III 2 und Justin II 1. 5 oder Diodor III 67 und Philon von Byblos, vgl. außerdem Schol. zu Apollonios Rhodios IV 262), gewinnen für diese spätere Zeit eine gesteigerte religiöse Bedeutung. Sind die Äthiopen die ersten Menschen, so wird man bei ihnen die Urform der Religion wiederfinden; sind sie nur die entarteten Abkömmlinge der Inder, zu diesen wandern müssen, um wahren Kult zu lernen (Pythagorassage und Apollonios von Tyana). Daß der Aufzählung der verschiedenen Völker und Gottesnamen im Mysterium der Zauberbrauch entspricht, habe ich schon im Text angedeutet.

21. (S. 16.) **Plutarch über die Isisreligion.** Plutarch *De Iside et Os.* c. 66 ff., dem ich die Darstellung entnommen habe, ist einer älteren Quelle entlehnt und aus dem Zusammenhange gerissen (vgl. über die Anlage der Schrift P. Frisch, *De compositione libri Plutarchei qui inscribitur* περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος, Göttingen 1907). Der Abschnitt wendet sich gegen die Kap. 38 angeführte Deutung des Osiris auf den Nil, der Isis auf Ägypten (vgl. die Worte οἷς Νεῖλος μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ Βοῦτος οὐδὲ Μέμφις mit Kap. 38 Anfang). So scheinen sich in Kap. 66 die Worte καὶ δεινὸν οὐδέν, ἂν πρῶτον μὲν ἡμῖν τοὺς θεοὺς φυλάττωσι κοινούς ursprünglich auf jene Kap. 33 erwähnten σοφώτεροι τῶν ἱερέων zu beziehen, welche unter Osiris das Element des Wassers, unter Isis das Element der

Erde verstehen; die Deutung ist rein stoisch. Aber Plutarch, der auch sie verwirft (vgl. Kap. 64 und 45), verbindet den zunächst stoischen Gedanken, indem er ihn leicht umgestaltet, sofort mit seiner Erklärung des Osiris als des halb persönlich gedachten ἱερὸς λόγος oder λόγος θεοῦ, die schon Kap. 1—3 und später Kap. 58—61 (vgl. c. 68) vorliegt und deren Spuren auch sonst nachweisbar sind. Die mancherlei Berührungen mit der Naassenerpredigt zeigen freilich, daß auch diese Erklärung nicht wirklich sein eigen ist, sondern einer älteren, platonisch und stoisch beeinflußten Theologie angehört. Die Stimmung ist seit der Zeit des Poseidonios möglich und begreiflich, doch wird die Quelle der Zeit des Plutarch näher stehen. Die Bemerkung über die Bedeutung der weiß und schwarzen Tracht der Ἰσιακοί in Kap. 3 stammt sicher schon aus dieser Quelle, da Aelian (Apion) *hist. an.* X 29 den Ibis deswegen dem Hermes heilig sein läßt, weil das Schwarze seiner Flügel dem λόγος ἐνδιάθετος, das Weiße dem λόγος προφορικός entspricht (dem Hermes und Logos wird Osiris, an den Plutarchs Quelle denkt, in der Naassenerpredigt gleichgesetzt). Es scheint danach sehr möglich, daß auch in Kap. 2, p. 352 A jene auffällige Angabe, das τέλος der Isismysterien sei ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις, aus derselben Quelle stammt (vgl. unten S. 149).

22. (S. 18.) **Synkretismus und Individualismus.** Der christliche Gnostizismus wird bei dieser Auffassung die nicht nur begreifliche, sondern sogar notwendige Äußerung hellenistischer Frömmigkeit. Wenn der Attismyste die Kräfte und die Offenbarungen auch der neuen Religion sich gewinnen oder der Christ durch die Hinzunahme neuer Mysterien eine ihm bisher unbefriedigte Wißbegier oder ein Sehnen stillen will, so ist dies ein nach hellenistischem Begriff frommes Tun, und es kommt nur darauf an, ob ihr Eifer und ihre religiöse Kraft stark genug sind, ihnen Jünger zu gewinnen. Eine neue Religion glauben sie in dieser Mischung gar nicht zu schaffen und noch weniger, aus der 'Kirche' austreten zu müssen; ist doch

der ganze Begriff einer 'Kirche' im Grunde nicht 'hellenistisch'. Er trennt von Anfang an das Christentum von seinen Rivalen und ist nur aus dem Judentum einigermaßen zu begreifen.

23. (S. 19.) **Unmittelbare Offenbarung im ägyptischen Kult.** Vgl. die im Poimandres schon angeführte Erzählung aus Cotelerius *Ecclesiae graecae monumenta* I, 582: εἶπεν ὁ ἀββᾶς Ὀλύμπιος, ὅτι κατέβη ποτὲ ἱερεὺς τῶν Ἑλλήνων (der Heiden) εἰς Σκῆτιν καὶ ἦλθεν εἰς τὸ κελλίον μου καὶ ἐκοιμήθη. καὶ θεασάμενος τὴν διαγωγὴν τῶν μοναχῶν λέγει μοι· οὕτως διάγοντες οὐδὲν θεωρεῖτε παρὰ τῷ θεῷ ὑμῶν; καὶ λέγω αὐτῷ· οὐχί. καὶ λέγει μοι ὁ ἱερεύς· τέως ἡμῶν ἱερουργούντων τῷ θεῷ ἡμῶν οὐδὲν κρύπτει ἀφ' ἡμῶν, ἀλλὰ ἀποκαλύπτει ἡμῖν τὰ μυστήρια αὐτοῦ. καὶ ὑμεῖς τοσούτους κόπους ποιοῦντες, ἀγρυπνίας, ἡσυχίας, ἀσκήσεις, λέγεις ὅτι οὐδὲν θεωροῦμεν; πάντως οὖν, εἰ οὐδὲν θεωρεῖτε, λογισμοὺς πονηροὺς ἔχετε εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν τοὺς χωρίζοντας ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὑμῶν καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἀποκαλύπτεται ὑμῖν τὰ μυστήρια αὐτοῦ. καὶ ἀπῆλθον καὶ ἀνήγγειλα τοῖς γέρουσι τὰ ῥήματα τοῦ ἱερέως καὶ ἐθαύμασαν καὶ εἶπαν ὅτι οὕτως ἐστιν· οἱ γὰρ ἀκάθαρτοι λογισμοὶ χωρίζουσιν τὸν θεὸν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου. Das Geschichtchen macht durchaus den Eindruck des Erlebnisses und zeigt, unter welcher Konkurrenz sich die Mönchserzählung ausbildete und das Mönchsleben stand.

24. (S. 21ff.) **Verinnerlichung der Mysterien.** Wir dürfen nicht übersehen, daß weder μυστήριον noch τελετή für den Hellenismus ein fester Begriff ist. Spielt für ersteres Wort der Begriff des Geheimnisses (auch des verborgenen Sinnes einer Stelle oder der mystischen Bedeutung eines Wortes) immer mit hinein, so machen daneben beide Worte noch eine Entwicklung durch, die sich nur aus dem im Text geschilderten Eintreten des Wortes für die Handlung erklären läßt. Wohl bezeichnen beide zunächst die kultliche Handlung, und zwar natürlich ungeschieden ebenso die eigentlich gottesdienstliche wie andererseits jede Zauberhandlung, alles, wozu es der

γνῶςις bedarf und was γνῶςις verleiht. Aber beide bezeichnen auch unterschiedslos die Offenbarungsschrift oder das von Gott offenbarte und darum wunderkräftige Gebet, vgl. Pap. Lugdun. V, Dieterich, Jahrb. f. kl. Phil., Supplem. XVI, S. 806, Z. 5: ἐπικαλοῦμαι καὶ εὔχομαι τὴν τελετήν, Abraxas 180, 18: ἄρξαι δὲ λέγειν τὴν cτήλην (die Formel) καὶ τὸ μυcτήριον τοῦ θεοῦ, ὅ ἐcτι Κάνθαρος (es ist ein Buchtitel wie Μονάς, Κλείς, Κρατήρ u. dgl.). Das übliche Wort wäre hier einfach ὁ λόγος (ursprünglich in dem Gegensatz zu dem δρώμενον); daher tritt umgekehrt auch das Wort λόγος für τελετή oder μυcτήριον ein; der λόγος περὶ τῆς παλιγγενεcίας bewirkt die Wiedergeburt (Corp. Herm. XIII 13), er ist ihre παράδοcις (ebenda 22), kurz das μυcτήριον. Für das Alter des Gebrauches kann vielleicht der Buchtitel ἐποπτίδες (βίβλοι) bei dem Römer Valerius Soranus einen Anhalt bieten (vgl. bei Plato Symp. 210 a die Bezeichnung τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά für die großen Mysterien, die zur Schau des Gottes führen). Aus dem Begriff τελεία τελετή entwickelt sich der weitere λόγος τέλειος; die Wirkung des λόγος oder der τελετή ist die τελείωcις. Daß der Schluß voraussetzt, daß der Hörer und Leser Gott geschaut hat, zeigt der im Text verkürzt gegebene Schluß des Dialogs (vgl. den griechischen Text S. 136). Nicht minder bezeichnend ist die nur lateinisch erhaltene Einleitung: *deus, deus te nobis, o Asclepi, ut divino sermoni interesses, adduxit, eoque tali, qui merito omnium antea a nobis factorum vel nobis divino numine inspiratorum videatur esse religiosa pietate divinior, quem si intellegens videris, eris omnium bonorum tota mente plenissimus* (es folgt die Erwähnung, daß die *omnia bona* im Grunde das *unum bonum*, nämlich Gott, sind). Es ist die Ankündigung der Mysterienweihe, wie Hippolyts Verspottung, p. 2, 14 W. (oben S. 77) zeigt: τὸ τέλειον τῶν κακῶν παραδιδόντες.

Den gleichen Übergang von der Handlung zum Wort wie die Hermetischen Schriften zeigen die christlich-gnostischen; auch in ihnen kann sich die heilige Handlung während des Lesens der Schrift im Innern des Lesers vollziehen. Wenn in der Baruchapokalypse Justins (Hippolyt, p. 132, 24 ff. W.) im

ersten Buch der Eid enthalten war: ὀμνύω τὸν ἐπάνω πάντων, τὸν ἀγαθόν, τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξειπεῖν μηδενί, μηδὲ ἀνακάμψαι ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὴν κτίσιν, so zeigt dessen zweiter Teil, daß er eine judaisierte Nachbildung des Treueides, des *sacramentum*, der eigentlichen Mysterien ist. Nachdem der Novize diesen Eid geschworen, d. h. gelesen, hat, setzt das Buch voraus, daß er in den eigentlichen Himmel eintritt, um den Ἀγαθός von Angesicht zu Angesicht zu schauen (vgl. p. 125, 25 ff.). Er netzt seinen Mund mit dem 'lebendigen Wasser', das die Welt des Sinnlichen von der des Übersinnlichen scheidet, und läßt sich taufen in ihm, ἐν ᾧ λούονται οἱ πνευματικοὶ ζῶντες ἄνθρωποι. Den besten Vergleich bietet sofort das Hermetische Wiedergeburtsmysterium; wie Hermes auch von der eigenen Wiedergeburt erzählt, so scheint Baruch den Aufstieg seines Ἐλωείμ ebenfalls berichtet zu haben (129, 6); dieser hört, an die Türe des Himmels gekommen, eine Stimme aus dem Licht: αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου, δίκαιοι εἰσέρχονται δι' αὐτῆς; er möchte nach der seligen Schau zurückkehren, um auch sein πνεῦμα nachzuholen, das unter den Menschen 'gebunden', d. h. mit deren ψυχαί vereinigt, zurückgeblieben ist, aber der Ἀγαθός wehrt es, und er sendet darum den Baruch, der jetzt den Mysten führt und belehrt. Ähnlich ist die Vorstellung eines Himmelsozeans, der die Welt des Werdens und Vergehens von der ewigen trennt, bei den Peraten, die durch sein Wasser hindurchschreiten in die Unsterblichkeit wie Israel einst durch das Rote Meer (ähnlich die Mandäer). Als kultliche Handlung finden wir dies Durchschreiten des Meeres in der Hauptfeier der Therapeuten Philos (*De vita contempl.* 83 Cohn, p. 485 M.) dargestellt. Die Nachtfeier endet in der Verehrung der aufgehenden Sonne und dem Gebet um εὐημερία, ἀλήθεια und ὀξυωπία λογισμοῦ. Vielleicht macht der spätere Exkurs über das Wort γνῶσις (unten S. 135 ff.) es dem Leser glaublich, daß unter letzteren Worten der ins Philosophische übertragene religiöse *terminus* γνῶσις sich birgt. Der Myste bittet zum Schluß, in der γνῶσις bewahrt zu werden. Hierauf weist auch der Schlußsatz Philos: θεραπευτῶν μὲν δὴ πέρι τοσαῦτα,

θεωρίαν ἀσπασαμένων φύσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ, καὶ ψυχῇ μόνῃ βιωσάντων (vgl. S. 171), οὐρανοῦ μὲν καὶ κόσμου πολιτῶν (so heißt später der Mönch οὐρανοπολίτης), τῷ δὲ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γνησίως συσταθέντων ὑπ' ἀρετῆς (sie sind ihm vorgestellt, d. h. mit ihm vereinigt worden, vgl. S. 74). Noch enger aber ist — vom Schluß abgesehen — die Verwandtschaft der Baruchapokalypse mit der 'Mithrasliturgie'; der Zaubertext spiegelt geradezu den religiösen wieder und empfängt aus ihm seine beste Erklärung. Wir erkennen jetzt, wie man sich eine religiöse Wirkung, eine Steigerung des θεῖον in dem Leser, auch von der Lektüre eines solchen Zaubertextes versprechen konnte; die Auffassung der Mithrasliturgie, die ich in Jahrb. f. d. klass. Altert. XIII 192, 1 dargelegt habe, halte ich noch jetzt aufrecht, nur daß ich den individualistischen Grundzug dieser literarischen 'Mysterien' noch stärker betonen möchte. —

Dieterich hat diese Verinnerlichung des antiken Sakramentsglaubens, der alle Stufen von rohster Sinnlichkeit bis zur reingeistigen und bildlichen Vorstellung umschließt, gekannt, aber vielleicht nicht scharf genug hervorgehoben. Daher wohl jene temperamentvolle Polemik gegen ihn, welche mit Vorliebe die rohste Urform einer Vorstellung mit dem christlichen Gegenbilde unvermittelt zusammenstellt, um flüchtige Leser schaudern zu machen. Aber auch eine scheinbar wissenschaftliche Polemik, wie sie, um ein Beispiel herauszugreifen, seinerzeit in den Theologischen Studien und Kritiken LXXVIII 1 ff. erhoben ist, bleibt, indem sie die Verschiedenheit der Auffassung des Sakramentes feststellen und Dieterich auf den Begriff 'magisch-sakramental' festnageln möchte, mehr als oberflächlich und unzutreffend. Ähnliche Gedanken verfolgt zunächst P. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Bedeutung, Berlin 1907; indem er das Hermetische Mysterium der Wiedergeburt mit Stillschweigen übergeht, behauptet er zunächst, in der antiken Mysterienfrömmigkeit sei die Wiedergeburt stets mit kultlichen oder sakralen Handlungen verbunden, im Neuen Testamente nie,

schlägt dann aber einen neuen Weg ein: aus der Tatsache, daß ἀναγεννᾶσθαι weder in der Septuaginta (!) noch in der Profangräzität in religiös-mystischem Sinne erscheine und παλιγγενεσία sich wenigstens in den Papyri und Inschriften nicht finde, folgert er, es sei ganz ausgeschlossen, daß das Wort oder gar der Gedanke der Wiedergeburt aus Sprache oder Gedankenwelt der Mysterien in die neutestamentliche Religion gedrungen sein könne; trotz der Gleichheit der Vorstellungen liege keine Entlehnung vor. Es ist charakteristisch, daß das Buch noch heut gern zitiert wird, ohne daß jemand die Nichtigkeit der Schlüsse und die Leichtfertigkeit der Materialsammlung bemerkt.

25. (S. 24.) **Die Liebesvereinigung mit Gott.** Die Vorstellung einer geschlechtlichen Vereinigung von Gott und Mensch haben A. Dieterich in der Mithrasliturgie 122 ff. und ich im Poimandres 126 ff. und den Hellenist. Wundererzählungen S. 53, 137, 142 näher verfolgt. Auf die gegen Dieterichs Erklärung von 1. Joh. 3, 9 gerichtete, in ihrem Ton sehr ungewöhnliche Bemerkung in den Sitzungsber. d. Berliner Akademie 1915, S. 541 habe ich nur zu erwidern, daß die von dem Verfasser des Aufsatzes dort gebotene eigene Erklärung dem Philologen sprachlich noch anstößiger, ja völlig ausgeschlossen erscheint. Wie zäh sich im Orient diese Anschauungen im Zauberglauben halten, zeigt ein Geschichtchen, das ich schon in dem 'Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius' (S. 26) mit dem Bericht der Thomasakten verglich. In Ägypten nennt man noch jetzt allgemein eine Besessene 'die Braut des *zâr*', d. h. des Dämons, meist wohl ohne sich viel dabei zu denken. Doch erzählte meinem Freund Prof. E. Littmann einer seiner Schüler in Kairo, ein Student aus der Landstadt Minyeh, in vollem Ernst, daß in seiner Heimat ein *zâr* unlängst durch den Mund einer Zauberin verkündet habe, er begehre ein Mädchen aus einem bestimmten Hause zur Ehe; man habe also tatsächlich ein Hochzeitsmahl gerüstet, Gäste dazu geladen und endlich die Braut in die Kammer geführt. Der *zâr* war nach seiner

Überzeugung dann auch wirklich gekommen, freilich allen Menschenaugen unsichtbar, und war wirklich des Mädchens Gatte geworden. Daß die Besessenen oder Geisteskranken dabei in gewissem Sinne als heilig gelten, dürfte bekannt sein.

26. (S. 26.) **Die Berufung.** Von dem Isisheiligtum zu Tithorea erzählt Pausanias X 32, 13: οὔτε ἔcοδος ἐς τὸ ἄδυτον ἄλλοις γε ἢ ἐκείνοις ἐcτίν, οὓς ἂν αὐτὴ προτιμήcαcα ἡ Ἶcις καλέcῃ cφᾶς δι' ἐνυπνίων. Sie allein haben, wie es weiter heißt, ἄδεια. Daß ähnlicher Glaube, wie Pausanias übrigens auch selbst bezeugt, sich auch in anderen Kulten findet, und daß die Erzählungen vom jähen Tode der Eindringlinge an das Ausplaudern, nicht an das bloße Eintreten die Strafe der Gottheit knüpfen, hindert mich nicht, Apuleius zu vergleichen, der XI 21 von Träumen redet und den Grundsatz aufstellt, man dürfe *neque vocatus morari nec non iussus festinare;* ungerufenes Eindringen sei todeswürdige Schuld. Neben *vocatus* verwendet Apuleius auch *nuncupatus* und besonders gern auch *destinatus*, z. B. a. a. O.: *praecipua evidentique magni numinis dignatione* (Pausanias οὓς ἂν προτιμήcαcα, vgl. den Gebrauch von *dignatio* in den Akten der Perpetua und Felicitas) *iam dudum felici ministerio nuncupatum destinatumque* und XI 19: *me iam dudum destinatum.* Die ganze Darstellung des Apuleius wird von dem Gedanken beherrscht, daß die Göttin von frühster Zeit sich ihren Diener erkiest (*eligit* XI 21); ihre πρόνοια leitet ihn allmählich zu der cωτηρία, und diese πρόνοια steht dem Walten der εἱμαρμένη oder τύχη (*casus infestus*) entgegen (sie steht als *Fortuna videns* der *Fortuna nefaria* gegenüber XI 15), vgl. XI 5: *iam tibi providentia mea inlucescit dies salutaris*, vgl. XI 6, XI 25. Ich werde in dem Exkurs über das Wort γνῶcις, noch weiter auszuführen haben, wie der Druck der Vorstellung von einem Sternenzwang, der εἱμαρμένη, in religiösen Kreisen zu einer Sehnsucht nach Befreiung führt und diese sich mit einer stärkeren Ausbildung des Begriffes πρόνοια verbindet. Er ist nicht rein philosophisch, da die πρόνοια sich nur auf die Angehörigen der Gottheit bezieht und nicht für die εἱμαρ-

μένη eintritt, sondern als ihr Gegenpart neben sie tritt; auch in ihr ist, wie in der εἱμαρμένη, alles von Anfang her bestimmt.

Nun werde ich gewiß nicht so weit gehen, die Prädestinationslehre des Paulus von hier abzuleiten; aber daß die Grundgedanken verwandt sind, scheint mir sicher, und da es in solchen Fällen wichtig ist, zu prüfen, ob die sprachliche Übereinstimmung eine Bekanntschaft des Paulus mit der hellenistischen Terminologie zeigt, verweise ich auf Römerbrief 8, 30: οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν, οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους και ἐδόξασεν. Die streng rhetorisch gebaute Klimax (vgl. die Musterbeispiele aus Scipio: *vi atque ingratis coactus cum illo sponsionem feci, facta sponsione ad iudicem adduxi, adductum primo coetu damnavi, damnatum ex voluntate dimisi,* oder: *ex innocentia nascitur dignitas, ex dignitate honor, ex honore imperium, ex imperio libertas*) läßt Gott in vier aufeinanderfolgenden Handlungen zum σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ machen. Das ist, wie ich in dem Exkurs über Paulus noch näher zu zeigen hoffe, eine hellenistische Vorstellung. Von jenen vier Handlungen werden die beiden ersten in der gleichen zeitlichen Abfolge und Gegenüberstellung bei Apuleius als vor dem Mysterium liegend erwähnt (*destinatus* — *vocatus*); die beiden andern nennt und unterscheidet das Hermetische Mysterium in dem heiligen Vorgange selbst, indem es bei der Vernichtung der aus dem Körper stammenden bösen Neigungen, also dem Tode des alten Menschen, § 9 sagt ἐδικαιώθημεν, bei der Geburt des neuen, göttlichen Menschen ἐθεώθημεν, und zwar in beabsichtigter Responsion. Daß Paulus das letzte Wort meidet, ist wohl begreiflich; daß δοξάζομαι bei ihm auch eine μεταβολή im Innern des Menschen, das Entstehen des Christus in dem noch lebenden, bedeuten kann, wird sich zeigen. Es scheint mir nicht mehr zu kühn, hier eine Einwirkung hellenistischer Sprache anzunehmen.

Daß δικαιοῦν an anderen Stellen jüdischer Anschauung und Sprache entstammt, beweist nichts dagegen. Wohl ist die



sprachliche Untersuchung bei derartigen Worten, die zwei verschiedenen Sprachkreisen angehören, am schwierigsten, aber auch am notwendigsten und lohnendsten. Religiöse Vorstellungen lassen sich kaum übernehmen, wenn nicht Vorbereitungen und Anknüpfungen für sie vorhanden sind; die Umbildung eines Begriffes wird sich dann am leichtesten erklären, wenn er in derselben Formulierung und doch etwas anderer Wendung und Umfang in einem zweiten Kreise vorkommt. Die lexikalische Untersuchung hat dann die Aufgabe, in dem einzelnen Schriftsteller zunächst die beiden Urbedeutungen möglichst rein, sodann aber auch die aus ihrer Vereinigung erwachsenen individuellen Neubildungen nachzuweisen, und wird, um dies auch nur annähernd zu erreichen, den Zusammenhang der einzelnen Stellen möglichst scharf ins Auge fassen müssen. Mag das Beispiel, auf welches die Pausaniasstelle mich — zunächst recht zufällig — geführt hat, was ich meine und fordere, näher erklären.

Gerecht vor seinem Gott erfunden zu werden oder von ihm 'gerecht gesprochen' zu werden, hat nicht nur der fromme Jude gehofft; eine 'Rechtfertigung' im Totengericht erwartet auch der Ägypter, und mit dieser allgemeinen Vorstellung hängt es sicher zusammen, daß es im mittleren Reiche üblich wird, keinen Verstorbenen zu nennen, ohne seinem Namen die Formel beizufügen: 'der gerecht (oder wahr) erfunden ist mit seiner Stimme'; den Sinn wird Erman (Äg. Religion[2] S. 117) mit dem Worte 'der Gerechtfertigte' am besten wiedergeben; der Gebrauch scheint ähnlich wie etwa der von ὁ μακαρίτης. Wie die Vorstellung sich in jüngerer Zeit ausgestaltet hat, wissen wir nicht. Das Hermetische Wiedergeburtsmysterium kann von ihr beeinflußt sein, kann aber ebensogut auch iranische Vorstellungen bieten. Auch sie kennen ja, wie die mandäischen Schriften zeigen, ein strenges Totengericht, doch bringt der Seele des Erwählten schon vorher ein göttlicher Bote den Kranz der Gerechtigkeit. Wir dürfen bei dieser Sachlage den Wortgebrauch in der Hermetischen Schrift nur aus ihr selbst beurteilen: bei der mystischen 'Auflösung' des Leibes, der hier Urheber und

Träger der bösen Eigenschaften ist, steigt die δικαιοσύνη θεοῦ, die als Eigenschaft und Kraft (δύναμις) gedacht wird, in uns herab und verjagt die ἀδικία. Den Zusammenhang mit der alten Vorstellung zeigt der Zusatz, daß sie dies 'ohne Gericht' tue: χωρὶς γὰρ κρίσεως (κτίσεως Hss.) ἰδὲ πῶς τὴν ἀδικίαν ἐξήλασεν. ἐδικαιώθημεν, ὦ τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης. Der Sinn des δικαιοῦσθαι ist, wie die letzten Worte zeigen, zunächst negativ: wir verlieren die Eigenschaft der ἀδικία und treten aus der δύναμις der ἀδικία. Wohl tritt die δικαιοσύνη auch selbst für die ἀδικία ein, wird unsere Eigenschaft und ein Teil von uns; aber dies wird erst hervorgehoben, wenn die δυνάμεις θεοῦ sich in uns zu dem neuen Wesen zusammenschließen und der θεός geboren wird. Das Wort δικαιωθῆναι gibt die negative, θεωθῆναι die positive Bestimmung für das neue Wesen; beide Begriffe beziehen sich auf die Wesensänderung, die mit uns im Mysterium vorgeht. Aus dem Gedanken an eine gerichtliche Verhandlung ist das Wort δικαιωθῆναι entsprungen, aber seine Bedeutung ist nur noch 'sündlos werden'. Daß die δικαιοσύνη ursprünglich eine wichtigere Rolle spielte als in der gegenwärtigen Fassung des Traktates, in der sie einer Zahlenmystik zuliebe nur neben neun anderen Gotteskräften, freilich nahe zusammen mit der letzten, der ἀλήθεια, erscheint, darf man allerdings annehmen.

Vergleichen wir nun bei Paulus einen Abschnitt wie Römerbrief 6, 1—14, der ganz hellenistischen Mysterienvorstellungen entspricht (vgl. συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον mit Lietzmanns Kommentar oder den Ausführungen oben im Text): freiwillig haben wir uns durch die Taufe in Christi Tod tauchen lassen, um mit ihm in einem neuen, sündlosen Leben zu wandeln. Wir sind gewiß, an seiner Auferstehung teilzunehmen, τοῦτο γινώσκοντες, ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ· ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας· εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ (eine Paraphrase gibt I Petr. 4, 1: Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ὑμεῖς

τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον, denn παθεῖν bedeutet hier wie bei Ignatius und in den lateinischen Martyrien *pati* sterben, der Gebrauch scheint jüdisch). Keine auf Grund des jüdischen Begriffes von δικαιοῦν (Gott spricht gerecht) gebildete Deutung kann mir bisher wirklich Genüge tun. Faßt man dabei ἀποθανών 'ethisch' (der Sünde erstorben), so ist der Satz, daß vor Gott gerecht ist, wer sündlos ist, zwar von einleuchtender Klarheit und Selbstverständlichkeit, aber außer jeder Verbindung mit seiner Umgebung; denkt man an den wirklichen, physischen Tod und übersetzt 'wer gestorben ist, ist absolviert, weil er mit dem Tode gebüßt hat', so ist etwas hineingetragen, was in den Worten nicht liegt, und der logische Bau der Sätze um nichts klarer geworden. Nun geben einzelne Erklärer wohl zu, daß eine Deutung 'ist freigeworden von der Sünde' das Verständnis des ganzen Satzes erleichtern würde, halten diese Deutung aber für sprachlich unmöglich; andere suchen sie künstelnd hereinzubringen, etwa: 'durch den Tod in der Taufe wird der Rechtsforderung der Sünde Genüge geleistet' — aber die Grundbedeutung von δικαιοῦν ist damit doch aufgegeben, und der Satz so anfechtbar, daß ihn Paulus schwerlich derart als Beweis verwenden kann. Anders und doch wieder ähnlich läßt eine vierte Deutung den Apostel nur die 'sehr einfache und unbestrittene Erwägung' anstellen, daß der Tote, weil er nicht mehr handle, auch nicht mehr sündige, diese Trivialität aber in die seltsam verschrobene Form kleiden, das Sterben des Menschen sei ein tatsächlicher Urteilsspruch Gottes, der ihn dadurch von der Macht der Sünde losspreche.

Mir scheint, der Zusammenhang verlangt zunächst, daß weder von einem rein physischen Sterben die Rede ist, noch von einem bloß bildlichen, wohl aber vor allem von einem freiwilligen Sterben und sich selbst in den Tod geben. Alles wird einfach und klar, sobald wir die Mysterienvorstellungen zugrunde legen: wir dürfen nicht mehr sündigen; denn deswegen haben wir ja im Mysterium Christi Person und Los auf

uns genommen und unsern natürlichen Menschen kreuzigen lassen, damit das cῶμα τῆς ἁμαρτίας vergeht — der Ausdruck ist in der Mysterienvorstellung von wundervoller Prägnanz —, und wir der Sünde nicht mehr dienen. Denn wer gestorben ist — jene 'Auflösung' des natürlichen Menschen ist für diese Vorstellung etwas durchaus Wirkliches und Wesenhaftes —, hat nicht mehr die Eigenschaft der ἀδικία, steht nicht mehr unter ihrem Bann, hat das alte Wesen verloren. Wieder wird an jener Umwandlung, die das Mysterium bewirkt, nur das Negative hervorgehoben. Erst mit den Worten 'sind wir aber mit Christus gestorben, so werden wir auch mit ihm leben' geht der Apostel zu dem Positiven über, der Erwartung eines göttlichen Lebens (heidnisch eines Lebens als Gott). Die Einwirkung des hellenistischen Gebrauches scheint mir an dieser Stelle sicher, an anderen, wie z. B. 1. Kor. 6, 11, wenigstens wahrscheinlich: ἀλλὰ ἀπελούcαcθε, ἀλλὰ ἡγιάcθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰηcοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Das ist an sich begreiflich genug; von verschiedenen Seiten hat man in der Rechtfertigungslehre des Paulus zwei Gedankenströme zu scheiden gesucht, und daß die Mysterienvorstellungen auch diesen Kernpunkt seiner Lehre irgendwie beeinflussen müssen, kann nicht befremden.

Ich kehre zum Ausgangspunkt zurück. Nichts steht im Wege, auch an der Stelle Römerbrief 8, 30 den hellenistischen Gebrauch anzunehmen und ἐδικαίωcε zu übersetzen: 'machte (dem Wesen nach) sündlos'. Dazu paßt, daß auch hier eine positive Angabe als Ergänzung hinzutritt: ἐδόξαcεν. Freilich wird die letzte Entscheidung über die ganze Stelle erst fallen können, wenn sich auch das Wort δόξα, das Deißmann (Jahrb. f. d. klass. Altertum 1903, S. 165) in der Bedeutung 'Glanz, Verklärung' für das Profangriechisch zwar vermutet, aber nicht nachweisen kann, als der Mysteriensprache angehörig herausgestellt hat, und wenn womöglich noch ein weiteres Stück desselben Gedankenzusammenhanges in hellenistischer Fassung wiedergefunden ist. Denn — um dies noch einmal zu betonen — auf die Zusammenhänge der Stellen kommt bei solchen Untersuchungen alles an.

27. (S. 26.) **Zwei Sotervorstellungen.** Die Vorstellung vom σωτήρ als dem rettenden König, die wohl allgemein orientalisch ist, ist vom Judentum und natürlich auch vom Judenchristentum aufgenommen; in dem neuen jüdisch-christlichen Evangelienfragment mag das Wort also jüdisch-christlichen Messiasvorstellungen entstammen. In dem Brief des Gnostikers Ptolemaios an Flora würde ich eher an hellenistische Mysterienvorstellungen denken. Der Begriff ist im Syrischen 'Lebenmacher'. Paulus scheint das Wort zu meiden, wie er — selbst im Zitat — Ἅιδης oder εἱμαρμένη und ähnliche technische Worte der heidnischen Religionen meidet; aber sein Gebrauch von σωθῆναι entspricht dem hellenistischen.

28. (S. 26.) **Reformari.** Vgl. Apuleius XI 16: *hunc omnipotentis hodie deae numen augustum reformavit ad homines. felix hercules et ter beatus, qui vitae scilicet praecedentis innocentia fideque meruerit tam praeclarum de caelo patrocinium, ut renatus quodammodo statim sacrorum obsequio desponderetur*, vgl. XI 27: *Asinium Marcellum . . . reformationis meae non alienum nomen*, XI 30: *Osiris non ⟨in⟩ alienam quampiam personam reformatus.* Wenn Plutarch *De Is. et Osir.* 72, p. 379 E von einer Lehre der Ägypter weiß: ταῖς ψυχαῖς τῶν θανόντων, ὅσαι διαμένουσιν, εἰς ταῦτα μόνα (τὰ ζῷα) γίγνεσθαι τὴν παλιγγενεσίαν, und Nemesius *De natura hominis* c. 2 (Migne, Patr. gr. 40 p. 581) anführt: Κρόνιος μὲν γὰρ ἐν τῷ περὶ παλιγγενεσίας· οὕτω δὲ καλεῖ τὴν μετενσωμάτωσιν, so scheint die Gleichsetzung der παλιγγενεσία und μετενσωμάτωσις in den hellenistischen Darstellungen der ägyptischen Lehre allgemein üblich. Hieraus erklärt sich Wortwahl und Vorstellung bei Apuleius.

29. (S. 27.) **Der Vater als Lehrer.** Diodor II 29, 4: παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Χαλδαίοις ἐκ γένους ἡ τούτων φιλοσοφία παραδέδοται, καὶ παῖς παρὰ πατρὸς διαδέχεται τῶν ἄλλων λειτουργιῶν πασῶν ἀπολελυμένος. διὸ καὶ γονεῖς ἔχοντες διδασκάλους ἅμα μὲν ἀφθόνως ἅπαντα μανθάνουσιν, ἅμα δὲ τοῖς παραγγελλομένοις προσέχουσι πιστεύοντες βεβαιότερον (nach E. Schwartz aus Poseidonios; weit nüchterner Hekataios über

die ägyptischen Priester bei Diodor I 73, 5). Die Behauptung scheint in der Tat bei den obersten Priesterklassen der Babylonier zuzutreffen, für die ägyptischen Priester freilich wohl nur bis zu einem gewissen Grade. — Wer überall, wo ein πατήρ erscheint, von 'Gilden' reden will, z. B. bei den κάτοχοι des Serapis, raubt uns das Empfinden für die Übereinstimmung des Wortgebrauches und der Anschauung bei Paulus.

30. (S. 30). **Himmelsgewand und Erleuchtung.** Das Osirisgewand beschreibt Plutarch *De Is. et Osir.* Kap. 77 (ἓν ἁπλοῦν τὸ φωτοειδές), das schwarzweiße Gewand der Ἰσιακοί Kap. 3, das mit Tierbildern bestickte Gewand der Mithrasmysten Porphyrios *De abst.* IV 16 (die Verbindung mit dem Glauben an die μετεμψύχωσις wird nur von Pallas hereingebracht). Auf die Beschreibung des Wunders an dem Totengewande des Heraiskos (Photios *Bibl. cod.* 242 p. 343a 29 Bek.) und die Schilderung des Himmelsgewandes in dem Seelenhymnus der Thomasakten verweise ich, weil sie die Worte des Apuleius erläutern XI 29: *exuvias deae, quas in provincia sumpsisti, in eodem fano depositas perseverare nec te Romae diebus sollemnibus vel supplicare iis vel, cum praeceptum fuerit, felici illo amictu illustrari posse.* Das φωτίζεσθαι des Toten vollzieht sich tatsächlich in der Umkleidung mit dem leuchtenden Himmelsgewand in den Vorstellungen der Mandäer und Manichäer, nur daß bei ersteren eine Verbindung dieser Vorstellung mit der Taufe im Lichtjordan hinzugetreten ist. Daneben erscheint φωτίζεσθαι für Geweihtwerden, vgl. XI 28: *principalis dei nocturnis orgiis inlustratus*, XI 27: *magni dei deumque summi parentis, invicti Osiris, necdum sacris inlustratum* (Gegensatz *deae quidem me tantum sacris inbutum*, vorher *initiatus*), XI 17: (*dea*) *quae suae lucis splendore etiam deos illuminat.* Die Behauptung, daß das Wort φωτίζειν im heidnischen Mysterienkult nicht begegne, ist also aufzugeben. Wieder werden wir scheiden müssen. In Stellen wie Justin, Apologie I 61: καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων liegt zweifellos eine unmittelbare Entlehnung aus der hel-

lenistischen Mysteriensprache vor; in andern, wie Justin *Dialogus cum Tryphone* 121. 122 tritt hellenistisch-jüdischer Sprachgebrauch handgreiflich zutage; in den Hermetischen Schriften und dem Neuen Testament muß der Zusammenhang eingehender untersucht werden (vgl. unten S. 142).

31. (S. 30.) **Das Festmahl.** Auch im späten persischen Kult (Buch Sadder Pforte 41, Hyde S. 456) wird ein Festmahl erwähnt, das zu Ehren der fünf göttlichen Weberinnen der aufsteigenden Seele gefeiert wird; doch möchte man bei der Weihe des Apuleius als Grundgedanken eher das Himmelsmahl annehmen, mit dem die emporgestiegene Seele nach weit ververbreiteten und erklärlichen Vorstellungen begrüßt wird.

32. (S. 31.) **Zaubergebete.** Die erste Stelle vgl. oben S. 74; die zweite Wessely, Denkschr. d. K. K. Akad. 1893, S. 55, Z. 2; Kenyon, Greek Pap. I, p. 116; die dritte Wessely, ebenda S. 39, Z. 568; Kenyon, Greek Pap. I, p. 102: ἧκέ μοι, τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, καλούμενον cυμβόλοις καὶ ὀνόμαcιν ἀφθέγκτοις ἐπὶ τὴν λυχνομαντίαν ταύτην, ἣν ποιῶ, καὶ ἔμβηθι αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχήν, ἵνα τυπώcηται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ.

33. (S. 32.) **Verschließen der Sinnesorgane.** So sagt Corp. Hermet. I 22 der Νοῦς von sich, daß er nicht allen Menschen zuteil werde, sondern nur den reinen und frommen; seine Tätigkeit in ihnen und ihre Wirkung beschreibt er: καὶ πρὸ τοῦ παραδοῦναι τὸ cῶμα ἰδίῳ θανάτῳ †μουcάccοντες (φυλάccονται?) τὰς αἰcθήcεις, εἰδότες αὐτῶν τὰ ἐνεργήματα. μᾶλλον δὲ οὐκ ἐάcω αὐτὸς ὁ Νοῦς τὰ προcπίπτοντα ἐνεργήματα τοῦ cώματος ἐκτελεcθῆναι· πυλωρὸς ὢν ἀποκλείcω τὰς εἰcόδους, τῶν κακῶν καὶ αἰcχρῶν ἐνεργημάτων τὰς ἐνθυμήcεις ἐκκόπτων. τοῖς δὲ ἀνοήτοις καὶ κακοῖς ... πόρρωθέν εἰμι, τῷ τιμωρῷ ἐκχωρήcας δαίμονι. Von diesem bösen Dämon (oder auch von dem Körper) heißt es dagegen, daß er die αἰcθήcεις des inneren Menschen versperrt, Corp. Herm. VII 3: νοήcας αὐτοῦ τὴν ἐπιβουλήν, ἣν ἐπεβούλευcέ cοι τὰ δοκοῦντα καὶ μὴ ⟨ὄντα

αἰϲθητήρια χαριϲάμενος, τὰ δὲ> νομιζόμενα αἰϲθητήρια ἀναίϲθητα ποιῶν, τῇ πολλῇ ὕλῃ αὐτὰ ἀποφράξας . . . ἵνα μήτε ἀκούῃς, περὶ ὧν ἀκούειν ϲε δεῖ, μήτε βλέπῃς, περὶ ὧν βλέπειν ϲε δεῖ. Es ist die iranische Anschauung von der Schöpfung des Leibes durch den Gott der Materie. So muß bei den Mandäern der Lichtgott oder der göttliche Gesandte dem Menschen die Fleischlappen von Augen und Ohren nehmen, damit sie ihn schauen oder seine Worte vernehmen können. Aus der Hermetischen Stelle entnimmt Philo das in seinen Zusammenhang nicht passende Bild von dem Νοῦς als Türhüter, *Quaest. in Gen.* IV 1: *decet autem virtute pollens consilium sedere prope ad sensus ut ianitor, ne quidquam introrsum surripiens (?) causa noxae sit animae, cum compos est eam insontem integramque servare. nam insipientium sensus e. q. s.*

34. (S. 33.) **Die Zeitbestimmung des Corpus Hermeticum.** Für die Zeitbestimmung darf ich auf mein Buch Poimandres und auf die Ergänzungen in den Göttingischen Gel. Anzeigen 1918, S. 241 ff. verweisen; auf die dort besprochene Karikatur einer wissenschaftlichen Untersuchung, die leider aus dem Nachlaß eines Toten von dem Kgl. Sächsischen Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte in dem ersten Heft der Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums veröffentlicht ist, gehe ich nicht mehr ein. Zur Geschichte der Hermetischen Schriften zwischen Stobaios und Michael Psellos trage ich nach, daß Photios *Contra Manichaeos* III 14 (Migne *Patrol.* 102 p. 120) Kap. VII unseres Corpus benutzt und nachbildet. Das dem Photios freilich zu Unrecht zugeschriebene Werk, von dem eine wichtige Handschrift in Genf liegt, ist leider ganz ungenügend und liederlich herausgegeben.

35. (S. 34). **Das Bild der Wiedergeburt.** Schon die wunderliche Bezeichnung in der Frage τίς ἐϲτι γενεϲιουργὸς τῆς παλιγγενεϲίας und die seltsame Antwort ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ἄνθρωπος εἷς θελήματι θεοῦ (vgl. vorher τίνος ϲπείραντος; — τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ) zeigen, daß die Vorstellung von der Geburt verblaßt und gegenüber der anderen von dem Bau

oder der Zusammensetzung eines himmlischen Leibes zurückgetreten ist, vgl. in der sogenannten Mithrasliturgie 4, 3: cῶμα τέλειον . . . διαπεπλαcμένον ὑπὸ βραχίονος ἐντίμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου ἐν ἀφωτίcτῳ καὶ διαυγεῖ κόcμῳ ἔν τε ἀψύχῳ καὶ ἐψυχωμένῳ. Es ist verkehrt, darauf Wert zu legen, daß Paulus die Worte παλιγγενεcία und ἀναγέννηcις nicht verwendet, während das Stirb und Werde, das ihren Inhalt bildet, für ihn die größte Bedeutung hat. Der Hellenismus kennt für diesen Inhalt verschiedene Bilder und Worte (so καινουργεῖν und καινοῦν in den alchemistischen Nachbildungen der Mysterien), und früh schon fließen sie ineinander.

36. (S. 35.) **Ägyptische Zaubergeschichten.** Vgl. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis* I 3, 13, p. 92 ff.: *reading the first formula, thou wilt charm* (γνῶναι?) *the heaven, the earth, the underworld, the mountains, the seas. Thou wilt discern what the birds of heaven, and the creeping things shall say, all. Thou shall see the fish of the deep, there being power of god resting upon water over them. Reading the second formula, if it be that thou art in Amenti, thou art again on earth in thy (usual) form; thou wilt see the Sun rising in heaven with his cycle of deities, and the Moon in his form of shining.* Daher in Corp. Herm. XI 20 (vgl. unten S. 144): παντὸς ζῴου ἦθος.

37. (S. 35.) **Tugenden oder Laster als Glieder.** Die seltsame Grundanschauung der Hermetischen Schrift, daß eine bestimmte Anzahl von Lastern den natürlichen Menschen, eine bestimmte Anzahl von Tugenden den Gott oder den neuen Menschen bilden, konnte ich im Poimandres S. 232 nur ganz ungenügend erklären. Nur daß die Zahl der Gotteskräfte ursprünglich sieben war und erst bei einer Überarbeitung auf zehn erhöht wurde, ließ sich feststellen und eine ähnliche Systembildung im Hirten des Hermas nachweisen (*Sim.* IX 15 die zwölf Tugenden oder Gotteskräfte beim Turmbau und ihnen gegenüber die zwölf Laster, *Vis.* III 8, 7 statt der zwölf die sieben Gotteskräfte, deren eine Mutter der andern ist). Zum vollen Verständnis führt die manichäische Lehre von den

Gliedern Gottes (Fihrist, Flügel S. 86, vgl. 181). Eine Fünfzahl wird zunächst genannt: Sanftmut, Wissen, Verstand, Geheimnis, Einsicht, ihr aber noch eine weitere Fünfzahl als die geistigen Glieder Gottes beigefügt: Liebe, Glauben, Treue, Edelsinn (?), Weisheit. So entsteht tatsächlich eine δεκάς, wie in der Hermetischen Schrift, diese ist also iranisch beeinflußt (nur ist diese Lehre, wie Hippolyt p. 65, 12ff. Wendl. zeigt, auch in die späte ägyptische Theologie eingedrungen). Dabei ist die Scheidung von körperhaften und geistigen Gliedern auf Gott nur übertragen. Erklärt wird sie, wenn wir uns der doppelten Deutung der Elemente in der iranischen Religion erinnern (oben S. 91) und daran denken, daß diese Elemente ja zugleich Teile oder Glieder des Gottes Ormuzd (bzw. des Urmenschen) sind; er heißt davon außerordentlich oft der fünffältige Gott. Zur Erläuterung der Vorstellung verweise ich noch auf eine Stelle des Berliner soghdischen Fragmentes M. 133, das unter ähnlichen, sehr alten Fünfteilungen die Worte bietet: 'Der Windgeist (πνεῦμα), der Wind (ἀήρ), die beste Wahrheit (φῶς, vgl. S. 92), Wasser und Feuer, dieses ist der Seele Seele und Geist, Glieder und Körper.' Den Tugenden entsprechen im Iranischen immer die Laster, den Elementen des Lichts die der Finsternis, den Gliedern Gottes die des Bösen, denen der guten Seele die der schlechten. Von hier erklärt sich das dritte Kapitel des Kolosserbriefes, dessen Deutung ich in den Nachr. d. Gesellsch. d. Wissensch. Göttingen 1916, S. 392 zwar begonnen, aber nicht richtig durchgeführt habe, weil ich die Bedeutung der zugrundeliegenden Pentaden noch nicht kannte. Die Christen sind mit Christus gestorben und mit ihm auferweckt, aber ihr Leben ist noch mit Christus verborgen in Gott; erst wenn ihr Herr geoffenbart wird (bei der Wiederkunft), werden auch sie offenbar werden ἐν δόξῃ (in Herrlichkeit, und im himmlischen Leib). Hieran schließt die Mahnung νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν (persisch *āz*) καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία (als Mammonsdienst); sie schließt ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς

πράξεςιν αὐτοῦ. Der positive Teil beginnt καὶ ἐνδυςάμενοι τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωςιν, κατ' εἰκόνα τοῦ κτίςαντος αὐτόν (alle Worte sind auch iranische Termini), und erklärt das: ἐνδύςαςθε οὖν ὡς ἐκλεκτοὶ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι ςπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηςτότητα, ταπεινοφροςύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν. Waren jene Laster die Glieder des alten Menschen, so müssen diese Tugenden die Glieder des neuen sein. Auch dies trägt zur Erklärung der Hermetischen Schrift bei. Für die neutestamentliche Stelle muß ich geradezu ein literarisches Vorbild in der iranisch-hellenistischen Mystik annehmen. Der christliche Verfasser, der das System nicht recht erkennt und zahlreiche Zusätze macht, wie ja auch der Verfasser der Hermetischen Schrift, dankt ihm inhaltlich sehr wenig, nicht die Strenge des sittlichen Ernstes, nicht die mehr als unbeholfene Aufzählung und Scheidung der Laster und Tugenden, keine der beigefügten Einzelheiten, wohl aber den Aufbau des Ganzen und die mystische bildliche Vorstellung. Der Fall ist gerade deshalb typisch; man kann mit demselben Recht sagen 'sehr wenig', wie 'sehr viel', wenigstens wenn man an die psychologischen Voraussetzungen und an die Wirkungen dieser Übernahme denkt. Dem Paulus selbst habe ich diesen Brief wegen der stilistischen Mängel und wegen der Intensität der Mystik nie zugetraut. Die Betrachtung dieses Verhältnisses zu einer literarischen Quelle bestärkt mich in meiner Überzeugung; so unselbständig ist er nie; er bleibt originell, selbst wo er entlehnt. Mit dem Urbilde der Hermetischen Schrift, das eine Siebenzahl der Gotteskräfte bot, hängt die außerordentlich wichtige Beschreibung der ἀναγέννηςις oder παλιγγενεςία (beide Worte werden von Philo unterschiedslos auch für die 'Erneuerung' des κόςμος verwendet) in den *Quaestiones in Exodum* II 46 zusammen: *sursum autem vocatio prophetae secunda est nativitas (sive regeneratio) priore melior: illa* (jene Seele) *enim commixta per carnem etiam corruptibiles habet parentes, ista vero incommixta simplexque anima principalis (vel spiritus principis) mutata a genita ad ingenitam, cuius non est mater, sed pater solus, qui est universorum. quam ob rem et sursum vocatio, sive, ut diximus,*

divina nativitas, contigit ei fieri secundum naturam septenarii semper virginis. Ich habe selbst, als ich die Stelle zum erstenmal las, noch gezweifelt, ob man nicht an eine christliche Interpolation denken müsse, und erst der Vergleich der Hermetischen Schrift, die uns alle Voraussetzungen dafür gibt, hat mich von der Echtheit überzeugt. Ich kann sie jetzt noch zwingender durch einen Vergleich mit *De vita Moys.* II 288 Cohn nachweisen; die Himmelswanderung beim Tode muß ja der Himmelswanderung in der Ekstase entsprechen: χρόνοις δ' ὕστερον, ἐπειδὴ τὴν ἐνθένδε ἀποικίαν ἔμελλεν εἰς οὐρανὸν στέλλεσθαι καὶ τὸν θνητὸν ἀπολιπὼν βίον ἀπαθανατίζεσθαι μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρός, ὃς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχήν (die Worte sind wohl Zusatz Philos), εἰς μονάδος ἀνεστοιχείου φύσιν ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον. Wer ἀναστοιχειοῦν hier als auflösen deutet, raubt der Stelle die Anschaulichkeit (vgl. μεθαρμοζόμενος); es ist aus der mystischen Vorstellung der στοιχεῖα als Glieder (daher ὅλον δι' ὅλων) für ἀναγεννᾶν oder ἀνακαινοῦν eingesetzt. Der Ruf, der hier verpflanzt (μετακαλεῖ), führt nach oben (ἀνακαλεῖ), μετακαλεῖν und ἀνακαλεῖν wechseln ebenso frei wie in der Mithrasliturgie μεταγεννᾶν (vgl. hier μεθαρμόζεσθαι) und ἀναγεννᾶν. Das dort verwendete Wort ἀπαθανατισμός könnte auch Philo gebrauchen. Auch der Begriff νοῦς ἡλιοειδέστατος ist ganz iranisch, und die folgende Schilderung ἤδη γὰρ ἀναλαμβανόμενος καὶ ἐπ' αὐτῆς βαλβῖδος ἑστώς, ἵνα τὸν εἰς οὐρανὸν δρόμον διϊπτάμενος εὐθύνῃ entspricht vielleicht nicht zufällig ganz den mandäischen Beschreibungen, wie die Seele. die sich zum Himmelsflug (auch der Wanderung oder dem Getragenwerden) rüstet, auf 'die Zinne' tritt und eine letzte Betrachtung anstellt, ehe 'das Geleit' eintrifft. Die Echtheit der Stelle, die Verbreitung des iranischen Unsterblichkeitsglaubens und das Alter der Vorstellungen sind damit, wie ich denke, endgültig bewiesen — wenn es eines Beweises wirklich noch bedurfte.

38. (S. 36.) **Der Verfasser des Poimandres.** Der Verkünder dieser Botschaft gibt sich mit dem letzten Satz des Schlußgebetes εὐλόγητος εἶ, πάτερ· ὁ cὸς ἄνθρωπος cυναγιάζειν coι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶcαν ἐξουcίαν, wie ich annehme, als eine Art Verkörperung jenes ersten göttlichen Ἄνθρωπος, von dem er im Schöpfungsberichte (§ 12) gesagt hatte ἔξων τὴν πᾶcαν ἐξουcίαν κατενόηcε τοῦ ἀδελφοῦ τὰ δημιουργήματα. Ganz ähnlich entspricht, was er von sich selbst sagt (§ 26), ὡς πάντα παραλαβών der Beschreibung des Schöpfungsberichtes (§ 12) ᾧ παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα. Ähnlich scheinen wenigstens die Mandäer sich das zweitausendjährige Fortwirken ihres Anōš (Mensch) auf Erden gedacht zu haben; er erscheint in jedem Propheten wieder und ist selbst nur die Stimme oder Rede Gottes. Doch sind die Angaben begreiflicherweise dunkel. Man darf wohl fragen, welche Vorstellung sich Philostratos oder seine Quelle von dem Fortleben des Apollonios macht, aber wird eine bestimmte Antwort nur insoweit finden, daß für den θεῖος ἄνθρωπος der Tod bedeutungslos sein muß.

39. (S. 36.) **Anubis als der gute Hirt.** Vgl. Griffith, *Demotic magical papyrus of London and Leiden*, p. 25, 1; 27, 9; 99, 17; 103, 20 (vgl. die Anmerkung 24, 1); Erman, Ägyptische Religion, S. 229, Abbildung 149 (in der zweiten Auflage hebt er freilich die Möglichkeit hervor, die gefundenen Stücke auch unmittelbar auf Christus zu beziehen). Auch die phrygische Religion kennt Gott als den Hirten.

40. (S. 38.) **Ein Lied von Zarathustra** (Zorohušt). Dank der hochherzigen Güte Prof. F. W. K. Müllers in Berlin darf ich ein religionsgeschichtlich besonders wichtiges Fragment aus den Resten eines manichäischen Hymnenbuches, die er selbst herauszugeben gedenkt, in der Übersetzung von Prof. Andreas und mit dessen Erläuterungen wiedergeben. Das Zorohušt-Lied ist uns in dem aus einem Doppelblatt bestehenden Turfan-Fragment M. 7 erhalten und bildet, wie die davor freigelasse-

nen Zeilen zeigen, den Anfang eines Hymnus, wahrscheinlich seine kleinere Hälfte; der Rest ist durch Blattverlust untergegangen. Wie die übrigen in M. 7 erhaltenen Hymnen gehört er nach der Seitenüberschrift zu den „auf den lebendigen Geist bezüglichen" Hymnen, die sich meist an Mani wenden. Abgefaßt ist er im Nord-Dialekt, der Reichssprache der Arsaciden, in der fast alle uns erhaltenen manichäischen Hymnen abgefaßt sind, und die recht eigentlich die Hymnensprache der iranischen Manichäer gewesen sein muß. Das Zorohušt-Lied, wie auch andere ihrer Hymnen, ist in Strophen gegliedert, die aus vier achtsilbigen Reihen bestehen. Diese Form ist auch an vielen Stellen der jüngeren Awesta nachgewiesen (S. Geldner, Über die Form der jüngeren Awesta, S. 59ff.) und war zweifellos auch noch in mitteliranischer Zeit im lebendigem Gebrauch. Sie entspricht bekanntlich der vedischen Anuṣṭubh, der älteren Form des indischen Śloka. In der Handschrift ist die Strophe durch einen Punkt (Kreis) in zwei Hälften von je zwei achtsilbigen Reihen zerlegt, doch war, als die Hymnensammlung zusammengestellt wurde, die metrische Form zum Teil durch Glossen und prosaische Zusätze gestört und unkenntlich geworden. Die Einschiebsel lassen sich mit völliger Sicherheit herauslösen; sie sind in der Übersetzung durch Kursivdruck und eckige Klammern kenntlich gemacht. In der so gewonnenen ursprünglichen Form stammt das Zorohušt-Lied jedenfalls aus der Frühzeit der Sekte.

Str. 1 a. Wenn ihr wollt, werd' ich euch belehren
durch [*das starke Zeugnis*] die früheren Väter o

b. Der Erlöser, der wahrhaftige Zorohušt,
als er sich mit seinem Geiste besprach o (sagte)

Str. 2 a. Schüttle ab die Trunkenheit, in die du entschlummert [bist,
wach' auf und siehe auf mich o

b. Heil über dich aus der Welt der Freude,
aus der ich deinetwegen gesandt bin o

Str. 3a. Und jener antwortete [*(er) Srōš*] dem, der ohne Leid ist:
ich bin ich[1]), der Sohn der Zarten[2]) o

b. Vermischt bin ich und Wehklagen seh' ich:
führ' mich hinaus aus der Umklammerung des Todes o

[*Zorohušt mit einem Heilgruß den alten Spruch: mein Körper*[3])]

Str. 4a. Der Lebendigen Kraft und [*der größten Welt*] Heil
über dich aus deiner Heimat o

b. Folge mir, o Sohn der Sanftmut[4]),
den Lichtkranz setze auf das Haupt o

[*Von den Mächtigen Geborener, der du angesehen gemacht bist, auf daß du Ehre* (?) *verschenkest an allen Orten*]

Die Erklärung gibt Yašt 22 und die manichäische Liturgie: die himmlische Persönlichkeit, das obere Ich, holt und begrüßt die Seele, die *monuhmēd* (die göttliche Seele) holt die *gyån* (ihr menschliches Gegenbild) oder den Geist und bezeichnet sie als ihren Körper. Ebenso entspricht die mandäische Anschauung. Auf den alchemistischen Text καὶ καλεῖ ἡ ψυχὴ τὸ cῶμα τὸ πεφωτιcμένον· ἔγειραι ἐξ Ἅιδου κτλ. (unten S. 165) mache ich schon jetzt aufmerksam. Das neue Hymnenfragment, das inhaltlich einem Text der zarathustrischen Religion entsprochen haben muß, bezeugt den altiranischen Ursprung aller dieser Traditionen. Auch die Deutung, daß an Srōš dem Erlöser selbst zunächst die Erlösung dargestellt wird, ein Zug, der

1) Ähnlich besinnt sich in den mandäischen Totentexten immer der Mānā auf sich selbst.

2) Der Lichtwesen.

3) Der Glossator meint, der alte Spruch lautet: mein Körper, die Kraft der Lebendigen usw. Das weist auf Totenkult.

4) Vgl. Fihrist bei Flügel, Mani S. 95 „Die Söhne der Sanftmut". Auch in den mandäischen Texten heißt Mandā d'Haijē der sanfte Mānā. Es ist kein Wunder, daß der Bearbeiter an eine bestimmte mythologische Person (Srōš) denkt; nur paßt sie nicht in den Zusammenhang.

in den Oden Salomos befremdete und in dem sogenannten Seelenhymnus der Thomas-Akten unglaublich schien, hat jetzt Bestätigung gefunden. Wir brauchen nicht zu sehr zu klagen, daß uns das Geschick die Fortsetzung des wundervollen Liedes mißgönnt hat; sein ganzer Inhalt ist in den Grundzügen gesichert.

[Auch ein babylonisches Wiederbelebungsmysterium ist uns in neuester Zeit durch Zimmern, Berichte d. Sächs. Ges. d. Wissensch. 70, 5, S. 45 ff. bekannt geworden. Freilich ist es nicht der ἱερὸς λόγος oder die Liturgie selbst; nur als Bild scheint die heilige Handlung benutzt. Ein aus schwerem Unglück Geretteter preist seinen Retter Marduk und vergleicht seine Rettung mit einer Auferweckung aus dem Grabe. Alle Babylonier haben mit Staunen darin die Wunderkraft Marduks erkannt, der ja auch zuerst den Menschen geschaffen hat. Den Schluß bildet das beschreibende Preislied:

'[Der ich hi]nabgestiegen war ins Grab, | bin ich wiedergekehrt zum Tor der Leb[enden].
[Im Tor] der Lebensfülle | wurde ich mit Lebensfülle beschenkt,
[Im T]or des großen Schutzgeistes | kam [mir] mein Schutzgeist wieder nahe,
[Im] Tor des Wohlbehaltenseins | erblickte ich Wohlbehaltensein,
5 Im Tor des Lebens | wurde mir Leben zuteil,
Im Tor des Sonnenaufgangs | wurde ich unter die Lebenden gerechnet,
Im Tor der hellen Vorzeichen | wurden meine Vorzeichen hell,
Im Tor der Sündenlösung | wurde mein Bann gelöst,
Im Tor der Mundbefragung | befragte mein Mund,
10 Im Tor der Seufzerlösung | wurde mein Seufzen gelöst,
Im Tor der Wasserreinigung | wurde ich mit Reinigungswasser besprengt,
Im Tor des Wohlbehaltenseins | wurde ich zur Seite Marduks erblickt,
Im Tor der Fülleausschüttung | war ich zu Füßen der Sarpanitu niedergelegt.
In Gebet und Flehen | seufzte ich vor ihnen,
15 Gutes Räucherwerk | legte ich vor ihnen nieder.'

Es folgt eine Aufzählung der Opfer, dann die Subskription des Ganzen. Z. 2—13 schildern ein Umschreiten oder Durchschreiten des Marduktempels Esagil, der anderwärts Haus des Lebens genannt wird. In zwölf 'Toren' empfängt der Myste die Gaben oder Eigenschaften der Götter; das letzte bringt die Vollkommenheit. Seltsam, daß das dritte und elfte den gleichen Namen tragen, doch werden wir sie wohl als verschieden betrachten und die zwölf Tore symmetrisch angeordnet denken dürfen. Formell erinnert der Bericht etwas an den kurzen Bericht des Apuleius. Daß Marduk auch selbst aus Gefangenschaft und Tod erlöst ist (Zimmern S. 3 ff.), läßt die Ähnlichkeit mit den hellenistischen Mysterien noch größer erscheinen.]

41. (S. 47.) **Das Eingangsgebet der Mithrasliturgie.** Da Dieterich gerade das Einleitungsgebet der von ihm in ihrer Bedeutung zuerst erkannten und in ihrem Hauptteile wundervoll erklärten Urkunde zn kurz behandelt hat, versuche ich eine eingehendere Erläuterung. In dem dazu nötigen Abdruck des Textes sind mystische Buchstabenverbindungen in eckige Klammern, Varianten und Zusätze, wie sie bei der Übertragung religiöser Texte in ein Zauberritual fast notwendig sind, in runde Klammern, Ergänzungen endlich in gebrochene geschlossen. Verdorbene Worte sind in Majuskeln gelassen.

Ἵλαθί μοι, Πρόνοια καὶ Ψυχή, τάδε γράφοντι τὰ πρωτοπαράδοτα μυστήρια, μόνῳ δὲ τέκνῳ ἀθανασίαν, ἀξίῳ μύστῃ τῆς ἡμετέρας δυνάμεως, ἣν ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ἐκέλευσέν μοι μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ, ὅπως ἐγὼ μόνος ΑΙΗΤΗΣ οὐρανὸν βαίνω καὶ κατοπτεύω πάντα. 5 — Γένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως [αεηιουω], Ἀρχὴ τῆς ἐμῆς ἀρχῆς πρώτη [πππσοοφρ], πνεῦμα πνεύματος τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος πρῶτον [μμμ], πῦρ τὸ εἰς ἐμὴν κρᾶσιν (τῶν ἐν ἐμοὶ κράσεων) θεοδώρητον τοῦ ἐν ἐμοὶ πυρὸς

1 Τύχη Diet., vgl. Preisendanz, Deutsche Literaturzeit. 1917, Sp. 1433. γραφεντι Pap. verb. Diet. πραταπαραδοτα Pap. verb. Wendland.
5 αἰητὸς (für ἀετὸς) Diet., doch paßt βαίνω nicht dazu.
7 ἀρχῆς] αρχη Pap. verb. Wendland.

10 πρῶτον [ηυηιαεη], ὕδωρ ὕδατος τοῦ ἐν ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον [ωωωαααεεε], οὐσία γεώδης τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας γεώδους πρώτη [υηυωη], cῶμα τέλειον (ἐμοῦ τοῦ δεῖνα τῆς δεῖνα) διαπεπλαcμένον ὑπὸ βραχίονος ἐντίμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου ἐν ἀφωτίcτῳ καὶ διαυγεῖ κόcμῳ ἔν τε ἀψύχῳ καὶ ἐψυχωμένῳ
15 [υηιαυιευωιε] — ἐὰν δὴ ὑμῖν δόξῃ [μετερταφωθ μεθαρθαφήριν· ἐν ἄλλῳ· ιερεζαθ] μεταπαραδῶναί με τῇ ἀθανάτῳ γενέcει ΕΧΟΜΕΝΟΣ τῇ ὑποκειμένῃ μου φύcει, ἵνα μετὰ τὴν ἐνεcτῶcαν καὶ cφόδρα κατεπείγουcάν με χρείαν ἐποπτεύcω τὴν ἀθάνατον Ἀρχὴν τῷ ἀθανάτῳ πνεύματι [ανχρε φρενες ουφιριγχ] (τῷ
20 ἀθανάτῳ ὕδατι) [ερονουιπαρακουνηθ] (τῷ cτερεοτάτῳ ἀέρι) [εϊοαηψεναβωθ], ἵνα νοήματι μεταγεννηθῶ [κραοχραξροιμ] ἐναρχόμενος καὶ πνεύcῃ ἐν ἐμοὶ τὸ ἱερὸν πνεῦμα [νεχθεν απο του νεχθιναρπιηθ], ἵνα θαυμάcω τὸ ἱερὸν πῦρ [κυφε], ἵνα θεάcωμαι τὸ ἄβυccον τῆc ἀνατολῆς φρικτὸν ὕδωρ [νυω θεγω
25 εχω ουχιεχωα] καὶ ἀκούcῃ μου ὁ ζῳογόνος καὶ περικεχυμένος αἰθήρ [αρνομηθφ] — ἐπεὶ μέλλω κατοπτεύειν cήμερον τοῖc ἀθανάτοις ὄμμαcι, θνητὸς γεννηθεὶς ἐκ θνητῆς ὑcτέρας, βεβελτιωμένος ὑπὸ κράτους μεγαλοδυνάμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου, ἀθανάτῳ πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα καὶ δε-
30 cπότην τῶν πυρίνων διαδημάτων, ἁγίοις ἁγιαcθεὶς ἁγιάcμαcι,

---

15 δὴ] δε Pap. verb. Usener.

16. 17 ἐχόμενον Dieterich; aber der Myste will ja gerade die ὑποκειμένη φύcις verlassen; ἐχομένως Sudhaus; das gäbe, selbst in dem Sinne von 'entsprechend', nur Überflüssiges. Eher könnte ἐχόμενος — φύcει Zusatz eines Magiers sein.

20 τῷ cτερεῷ καὶ τῷ ἀέρι Dieterich, der S. 56 an Poseidonios erinnert und darum eine neue Aufzählung der Elemente hereinbringen will. Richtig ist nur πνεύματι, vgl. Z. 29; aber der Interpolator mißverstand es und wollte in der Tat hereinbringen, was Dieterich richtig aus orphischen Formeln erklärt.

21 κραοχραξροιμεναρχομαι Pap. ἵνα ἐνάρχωμαι Dieterich. Mich bestimmt ein Vergleich von Platos Gebrauch (Sympos. 210 a und 211 c) des ἄρχεcθαι im Mysterium (Gegensatz zu τελευτᾶν) mit Paulus' Wort (Gal. 3, 3): οὕτως ἀνόητοί ἐcτε; ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν cαρκὶ ἐπιτελεῖcθε. Die Worte νόημα und πνεῦμα entsprechen sich, wie νοῦς und πνεῦμα bei Paulus.

30. 31 αγιαcμαcι αγιας Pap. Die Verschreibung ist nach den drei

ἀρτίας ὑπεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως, ἣν ἐγὼ πάλιν μεταπαραλήμψομαι μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ κατεπείγουσάν με πικρὰν ἀνάγκην ἀχρεοκόπητον (ἐγὼ ὁ δεῖνα ὃν ἡ δεῖνα) κατὰ δόγμα θεοῦ ἀμετάθετον [ευηυϊαεηια ωειανιυαιεω] — ἐπεὶ οὐκ ἔστιν μοι ἐφικτὸν θνητὸν 35 γεγῶτα συνανιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδόνος [ωηυ αεω ηυα εωη υαε ωιαε], ἕσταθι, φθαρτὴ βροτῶν φύσι, καὶ αὐτίκα ⟨ἀποδέχου⟩ με ὑγιῆ μετὰ τὴν ἀπαραίτητον καὶ κατεπείγουσαν χρείαν. ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ υἱός [ψυχω δε μου προχω πρωα ἐγώ εἰμι μαχαρφν μου πρω 40 ψυχων πρωε].

Vorausgeht ein kurzes Einleitungsgebet des Verfassers, der auf Grund früherer Offenbarung den ἱερὸς λόγος für seinen Sohn verfaßt; Psyche als Namen der Göttin hat Preisendanz a. a. O. mit Recht verteidigt und konnte sich noch auf die seltsame Stelle des Martianus Capella II 142 berufen (seinen weiteren Ausführungen kann ich allerdings nicht folgen). Wir haben es wirklich mit einem Dokument iranischen Glaubens zu tun. Der ἀρχάγγελος darf nicht befremden; auch die Manichäer verehren die ἄγγελοι θεοῦ. Der Verfasser sagt ausdrücklich, daß

Worten des gleichen Stammes begreiflich; verbessert habe ich nach Wessely, Denkschr. 1888, S. 94, Z. 1975: ἀλλὰ φύλαξον ἅπαν μου δέμας ἄρτιον εἰς φάος ἐλθεῖν (der Sinn ist: ungeschädigt). Zu der nicht aspirierten Form ὑπεστώσης vgl. Dieterich.

33 ἀχρεοκόπητον hier wie oft: unverkürzt und daher ungeschädigt.

34 αμεταθετου Pap., verb. Dieterich.

37 φθρατη Pap. in der bekannten Metathese.

38 Für ὑγιῆ schreibt Dieterich ὑπίει (= ὑφίει), mir unverständlich. Der Sinn muß dem ἀχρεοκόπητον entsprechen. Beim Zaubern trägt man φυλακτήρια mit der Formel διαφύλαξόν με ὑγιῆ, ἀσινῆ, ἀνειδωλόπληκτον, ἀθάμβητον (Wessely, Denkschr. 1888, S. 71, Z. 1079, vgl. 1062).

40—41 Die Worte ψύχω δὲ ἐγώ εἰμι und ψύχων hält Dieterich noch für den Urtext. Nach festem Stil muß der Zauberer den Gott, der zu sein er vorgibt, mystisch bezeichnen. Daß das für den Urtext nicht nötig war, zeigt das hermetische Wiedergeburtsmysterium; ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ υἱὸς θεοῦ oder kurz ὁ υἱός genügte völlig, vgl. für diesen Titel auch Zosimos (Poimandres, S. 105).

er das Mysterium neu konstituiert. Dann folgt das Gebet, welches der Sohn sprechen soll, hierauf Anweisungen des Vaters, welche voraussetzen, daß die Handlung inzwischen begonnen hat.

Der Bau des zweiten Gebetes ist leicht erkenntlich: nach der Anrufung (6—15) folgt zunächst ein das ganze Gebet begründender Vorsatz, 'wenn es denn euer Wille ist' (15—26), hierauf, auf den Schluß bezogen, ein doppelter Begründungssatz, 'da ich folgender Offenbarung gewürdigt werden soll' (26—35) und 'da ich das als Mensch nicht erlangen kann', hierauf der Hauptsatz: 'so stehe still einstweilen, vergängliche Menschennatur, und nimm mich erst nach dieser Offenbarung wieder in Empfang'. Ein kurzer Satz begründet dann, daß der Myste der φύϲιϲ derartig gebieten kann; er ist nicht bloß Mensch, sondern Gottes Sohn (vgl. unten S. 153).

Seltsam ist zunächst die Nennung von Γένεϲιϲ und Ἀρχή, der Elemente als der Urstoffe seines Leibes und zuletzt des eigenen ϲῶμα τέλειον, das Gott in zwei Welten gebildet hat. Doch bietet zu letzterem wenigstens Apuleius XI 29 eine Parallele: ein Traumgesicht mahnt ihn zu neuer Weihe, die er selbst als nötig empfinden werde, *si tecum nunc saltem reputaveris exuvias deae, quas in provincia sumpsisti, in eodem fano depositas perseverare nec te Romae diebus sollemnibus vel supplicare iis vel, cum praeceptum fuerit, felici illo amictu illustrari posse.* Der Myste betet an Festtagen zu seinem Himmelsgewand und wird, wenn es die Göttin befiehlt, dadurch, daß er es anlegt, verklärt. Das Mithrasmysterium schützt jetzt die Überlieferung des Apuleius vor überflüssigen Änderungen. Daß dabei das ϲῶμα τέλειον aus den Elementen besteht und diese als Götter verehrt werden, wie in der Totentaufe des Papyrus Rhind (oben S. 88), ist ebenfalls iranisch; nur werden, wie in iranisch-hellenistischen Texten oft, nur die vier griechischen Elemente genannt. Sie bilden den Urmenschen, das ϲῶμα τέλειον in der Lichtwelt des Himmels, das doch in geheimnisvoller Weise auch im Diesseits schon in dem Mysten wohnt. Ἀρχή und Γένεϲιϲ erscheinen ähnlich in einer äußerlich christianisierten Fassung der An-



throposlehre im Martyrium Petri 9 (Bonnet, *Acta Apost.* I, 94, 4): γινώσκετε τῆς ἁπάσης φύσεως τὸ μυστήριον καὶ τὴν τῶν πάντων ἀρχὴν ἥτις γέγονεν· ὁ γὰρ πρῶτος ἄνθρωπος, οὗ γένος ἐν εἴδει ἔχω ἐγώ, κατὰ κεφαλὴν ἐνεχθεὶς ἔδειξεν Γένεσιν τὴν οὐκ οὖσαν ⟨ἐν γῇ⟩ πάλαι· νεκρὰ γὰρ ἦν αὐτὴ μὴ κίνησιν ἔχουσα. κατασυρεὶς οὖν ἐκεῖνος ὁ καὶ τὴν Ἀρχὴν τὴν ἑαυτοῦ εἰς γῆν ῥίψας τὸ πᾶν τοῦτο τῆς διακοσμήσεως συνεστήσατο. Auch im Mithrasmysterium scheinen mir Γένεσις und Ἀρχή des Urmenschen angerufen, nur sind sie zugleich auch die letzten Urheber der eigenen ἀρχή und γένεσις des Mysten, wie jene göttlichen Elemente die letzten Urquellen seiner Elemente. Für die von Dieterich richtiger als früher von mir erkannten formelhaften Wendungen πνεῦμα πνεύματος τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος πρῶτον verweise ich auf das Berliner soghdische Fragment M. 133 'Jene δόξα aus der eigenen δόξα, nämlich Liebe, Freude (fünf Teile, der vierte ist Barmherzigkeit) — Jenes Wissen aus dem eigenen Wissen, nämlich der Glaube — Jenes vom νοῦς Befohlene, das aus dem eigenen (νοῦς) Befohlene, nämlich Vollkommenmachen ... Wahrheit — Das Meditieren aus dem eigenen Meditieren, welches ist aus dem Kennzeichen der Zartheit — Das Verstehen aus dem eigenen Verstehen, nämlich das Wissen.' — Zu diesen Göttern, die in der übersinnlichen, d. h. für iranisches Denken in der lichten und beseelten, Welt leben, betet der Myste, der eigenen sterblichen Natur kann er befehlen. Während er den Himmel durchwandert, soll sie einstweilen zurückbleiben und ruhen; er wird sie freilich nach Gottes Ratschluß wieder annehmen, und zwar unbeschädigt und unverkürzt, μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ κατεπείγουσάν με πικρὰν ἀνάγκην. Das kann nur heißen nach der Todesnot, die auch diese selbstgewählte Trennung vom Leibe, die *voluntaria mors*, mit sich bringt. Der natürliche Schauer vor dieser Trennung (vgl. Hepding, Attis 196) beeinflußt den Ausdruck; natürlich ist hiernach dann auch Z. 17 ff. und 38 ff. zu deuten. Die beste Erklärung bietet der persische Bericht von der Himmelswanderung des Ardā Virāf, dessen zweites Kapitel ich ganz hierher setzen müßte. Als Virāf

zur Himmelswanderung bestimmt ist, legt er Wert darauf, freiwillig zu gehen; die Schwestern jammern über sein sicheres Verderben; die Priester trösten sie, nach sieben Tagen wollen sie ihnen Virāf heil und gesund zurückgeben, und halten sieben Tage und Nächte Gottesdienst um den leblos daliegenden Leib. So muß auch hier der Mensch in dem Mysten sich loslösen und znrückbleiben, ἐπεὶ οὐκ ἔϲτιν ἐφικτὸν θνητὸν γεγῶτα (d. h. als Mensch, nur auf Grund der Geburt in die Sterblichkeit) ϲυνανιέναι ταῖϲ χρυϲοειδέϲιν μαρμαρυγαῖϲ τῆϲ ἀθανάτου λαμπηδόνοϲ. Wohl kann man sich hier an die ägyptische Vorstellung einer Wanderung des Toten durch die zwölf Stunden der Nacht und an den uralten Text von dem 'Hervorgehen am Tage', oder das Aufgehen der Seele des toten Königs mit der Sonne, erinnern, um zu empfinden, wie vollständig die Vorstellung des ekstatischen Eingehens in Gott der alten Todesvorstellung entnommen ist, wie ja auch εἰϲ θεὸν χωρεῖν immer beides bedeutet. Nur darf man nicht vergessen, daß sich ähnliche Vorstellungen auch bei andern Völkern finden. Wird doch Apuleius nach der Himmelswanderung als der iranische Sonnengott dargestellt, und nicht ägyptisch, aber jedenfalls orientalisch ist in einem Gießener Papyrus die Anschauung, daß der vergöttlichte Herrscher nach seinem Tode mit dem Sonnenwagen zum Himmel emporfährt (Klio VII, 278, vgl. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XXI, 365). Was der Myste hier schaut, wird später (Dieterich S. 6, 9) beschrieben: πάντα δὲ ὄψει ἀθάνατα. ὄψει γὰρ ἐκείνηϲ τῆϲ ἡμέραϲ καὶ τῆϲ ὥραϲ θείαν θέαν (so nach allen Parallelen sicher zu schreiben, θείαν θέϲιν der Papyrus). Den Worten ἔϲταθι, φθαρτὴ βροτῶν φύϲι (Z. 37) entspricht genau ἀρτίαϲ ὑπεϲτώϲηϲ μου πρὸϲ ὀλίγον τῆϲ ἀνθρωπίνηϲ μου ψυχικῆϲ δυνάμεωϲ (Z. 31). Der Myste ist ein Doppelwesen, sein menschlicher Teil das ψυχικόν. Das Wort ist rein formelhaft gebraucht; wenn der Verfasser in Z. 14 die himmlische Welt eine beseelte Lichtwelt nennt (ἐψυχωμένοϲ und διαυγήϲ), die irdische dagegen dunkel und seelenlos (ἀφώτιϲτοϲ und ἄψυχοϲ), so verbindet er mit dem Worte ψυχή eine ganz andere Bedeutung. Hier ist die ψυχή wie bei

Mandäern und Manichäern Teil und Eigenschaft der Gottheit; nach dem andern Gebrauch ist sie das Natürliche und Menschliche in uns im Gegensatz zu dem πνεῦμα. Was den Himmel durchwandert, ist offenbar das πνεῦμα oder doch ein σῶμα πνευματικόν, zu dem der Myste ja betet. Wenn er νοήματι μεταγεννηθῶ sagt, so könnte dafür offenbar auch πνεύματι μεταγεννηθῶ stehen und wechselt νοῦς ebenso wie bei Paulus mit πνεῦμα. Vereinigt sich der Myste mit seinem überirdischen Leib, so schaut er durch das πνεῦμα Gott und in ihm waltet und lebt τὸ ἱερὸν πνεῦμα (unsicher, ob Stoffbezeichnung oder Gottesbezeichnung). Aber wieder ist die Sprache nicht scharf ausgeprägt; πνεῦμα heißt daneben auch, wie oft in griechisch-ägyptischen Religionsurkunden, das Element der Luft. Die schillernde, unklare Sprache ist eine Haupteigentümlichkeit all jener hellenistischen, d. h. unter Einwirkung des Orients griechisch geformten religiösen Schriften und macht ihre Erklärung so schwer. Nur schärfste Interpretation des Zusammenhangs führt etwas weiter. Eine einheitlich und streng durchgeführte Terminologie darf man in keiner erwarten und keiner aufzwängen.

42. (S. 48) Γνῶσις und πνεῦμα. Die Worte γνῶσις und γνωστικός, πνεῦμα und πνευματικός müssen nach den gleichen Gesichtspunkten untersucht werden, lassen sich jedoch am besten getrennt behandeln. Vorarbeiten hatte ich früher zu meinem Bedauern nicht finden können und vermochte selbst nur vorläufige Versuche auf Grund unzulänglichen Materials zu bieten. Daß sie in Nordens groß angelegtem Buche Agnostos Theos in allem Wesentlichen volle Bestätigung gefunden haben, erlaubt mir, sie hier nur wenig verändert zu wiederholen. Vorausschicken möchte ich für die schwierigere Analyse des zweiten Begriffes hier eine Eigentümlichkeit iranischer Seelenlehre. Bei den Mandäern besteht der Mensch aus drei Teilen: Körper, Geist und Seele; nur in Vereinigung mit dem an sich niedriger stehenden Geist kann die Seele in den eigentlichen Himmel eingehen. Bei den Manichäern besteht eine ähn-

liche Dreiteilung, und zwar werden zwei Bezeichnungen für Seele geschieden; neben ihnen steht eine Bezeichnung für Geist *(grēv)*, die außerordentlich vieldeutig scheint; aber sicher ist auch hier die Zweiteilung des Immateriellen im Menschen. Doch zunächst zu dem Begriff γνῶcιc.

Das Wort γνῶcιc verlangt, wenn nicht der Zusammenhang die Beziehung ohne weiteres klar macht, einen Genetiv. So gilt es zunächst zu fragen, welcher Genetiv als selbstverständlich unterdrückt wurde, als das Wort seine technische Bedeutung empfing. Die Antwort ist für die Hermetische Literatur (und die mit ihr immer übereinstimmenden Zauberpapyri) ohne weiteres klar; in ihr ist die γνῶcιc θεοῦ eine sogar fast persönlich gedachte δύναμιc, etwa wie die πίcτιc (vgl. S. 94). Daß im Corp. Herm. XIII 8 neben ihr eine γνῶcιc χαρᾶc steht, ist aus dem dort vorliegenden Zwang zu erklären, zehn verschiedene δυνάμειc aufzuzählen. Das Ziel ist überall γνῶναι θεόν, und Gott wird gepriesen: ὅc γνωcθῆναι βούλεται καὶ γινώcκεται τοῖc ἰδίοιc (Corp. Herm. I 31). Am klarsten tritt diese Bedeutung in dem Schlußgebet des Λόγοc τέλειοc hervor, das ich aus dem Papyrus Mimaut im Archiv f. Relionswissenschaft VII, 393 in seiner griechischen Fassung hergestellt habe. Da ich dort die literarische Überlieferung bei Pseudoapuleius zu sehr gegenüber der Zauberüberlieferung zurücktreten ließ, die doch leichter willkürlichen Entstellungen ausgesetzt ist, gebe ich die Urform des im Text benutzten Gebetes noch einmal: Χάριν coι οἴδαμεν, ὕψιcτε· cῇ γὰρ χάριτι τοῦτο τὸ φῶc τῆc γνώcεωc ἐλάβομεν (vgl. in dem älteren Schluß, Kap. 22: *sed tibi, deus summe, gratias ago, qui me videndae divinitatis luminasti lumine*), ἄφραcτον ὄνομα τετιμημένον τῇ τοῦ θεοῦ προcηγορίᾳ καὶ εὐλογούμενον τῇ τοῦ πατρὸc προcκλήcει (es sind die einzigen Bezeichnungen, die für Gott passen, Corp. Herm. II 14. 17; vgl. II 16: τετιμημένοι τῇ τοῦ θεοῦ προcηγορίᾳ), ὅτι πρὸc πάνταc καὶ πρὸc πάcαc πατρικὴν εὔνοιαν καὶ cτοργὴν καὶ φιλίαν καὶ ἐπιγλυκυτάτην ἐνέργειαν ἐνεδείξω (vgl. Apuleius *Met.* XI 25: *dulcem matris adfectionem tribuis*) χαριcάμενοc ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶcιν· νοῦν μέν, ἵνα cε νοή-

σωμεν, λόγον δέ, ἵνα σε ὑπολογίσωμεν, γνῶσιν δέ, ἵνα σε ἐπιγνόντες χαίρωμεν (daher oben die γνῶσις χαρᾶς, die λύπη zählt in dieser Literatur zu den Lastern). § 2. σωθέντες ὑπὸ σοῦ χαίρομεν ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας ὅλον, χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ. χάρις ἀνθρώπου πρὸς σέ, σοῦ τὸ μέγεθος γνωρίσαι· ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ φῶς μόνῃ τῇ νοήσει αἰσθητόν, ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ ζωὴ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ μήτρα κυοφόρε πάντων (lateinisch *naturarum omnium fecunda praegnatio*, im Pap. nur μήτρα κυοφόρε; gemeint ist die Wiedergeburt, vgl. die liturgischen Parallelen bei Usener, Archiv für Religionswissenschaft VII, 295, sowie ferner den Jakobusbrief 1, 18: βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας und hiermit Corp. Herm. XIII 4, vgl. 2), ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ τοῦ κυοφοροῦντος ἐν πατρὸς φυτείᾳ αἰώνιος διαμονή. § 3. οὕτως οὖν σε προσκυνήσαντες οὐδεμίαν ᾐτήσαμεν δέησιν παρὰ τῆς σῆς ἀγαθότητος (?), πλὴν θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει, παραιτηθεὶς τὸ μὴ σφαλῆναι τοῦ τοιούτου γένους τοῦ βίου (vgl. Corp. Herm. I 32: αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με, καὶ τῆς χάριτος ταύτης φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ κτλ.). Die γνῶσις erscheint zunächst als χάρισμα, und zwar unterschieden von νοῦς oder νόησις und λόγος (vgl. Corp. Herm. XII 12: δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεός . . . ἐχαρίσατο τόν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον). Wir sehen in dem Übergang von § 1 zu § 2, daß sie die σωτηρία vermittelte und darin bestand, daß Gott sich dem Menschen ganz zeigte und ihn durch diesen Anblick (θέα) bei sterblichem Leibe zum Gott machte. Freilich ist die γνῶσις oder das γνωρίζειν auch der Dank, den der Mensch zollen kann; Gott will ja erkannt werden; so folgt der vierfache Preis Gottes (zusammengehören nach Corp. Herm. I als erstes Paar φῶς und ζωή, als zweites dann μήτρα κυοφόρε und τοῦ κυοφοροῦντος αἰώνιος διαμονή; zum Bau des Gebetes vergleiche das Gebet des Urbicus unten S. 162). Alle Bitten um äußere Gaben sind offenbar ausgeschlossen; nur um ein Bleiben in der γνῶσις darf der Fromme bitten; sie wird durch

den einmaligen Vorgang zum dauernden Zustand, zu einem neuen, von dem früheren verschiedenen Leben (eben der σωτηρία). Daß die γνῶσις dabei die γνῶσις θεοῦ ist, zeigt zwingend der Zusammenhang.

Ich verfolge die Vorstellungen noch ein wenig durch die Hermetischen Schriften ohne Rücksicht darauf, ob die mystische Sprache stärker oder schwächer ins Philosophische übertragen ist. Es ist ja klar, daß die Philosophie diese Vorstellungen nicht schafft, sondern sie aus der Religion übernimmt, zunächst als bloße Bilder, um zu versichern, daß sie dasselbe wie die Religion gewähren kann (vgl. Poseidonios S. 69), später allerdings als eigene Vorstellungen, aber stets ohne ihr Wesen namhaft zu beeinflussen. Schon Corp. Herm. IX 4 stellt den ἐν γνώσει ὄντες die Weltkinder entgegen; da unsere Erde der Sitz der Schlechtigkeit ist, werden jene von diesen verlacht, gehaßt und wohl gar getötet; aber der Fromme (θεοσεβής) erträgt alles αἰσθόμενος τῆς γνώσεως (es ist offenbar eine geistige Schau, und zwar eine Schau Gottes). πάντα γὰρ τῷ τοιούτῳ, κἂν τοῖς ἄλλοις ᾖ κακά, ἀγαθά ἐστιν, καὶ ἐπιβουλευόμενος πάντα ἀναφέρει εἰς τὴν γνῶσιν (Beziehung zu Gott) καὶ τὰ κακὰ μόνος ἀγαθοποιεῖ. Ich darf beiläufig bemerken, daß hiermit Paulus im Römerbr. 8, 28 übereinstimmt: οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ .... οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν, οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. Gewiß läßt sich der erste Gedanke aus dem eigenen Empfinden des Paulus ohne weiteres erklären; auffällig ist nur, daß er in einem Zusammenhange erscheint, der eine Anzahl Worte und Begriffe hellenistischer Mysterienreligion aufweist (vgl. oben S. 112 und für προγινώσκειν S. 150). Kaum minder klar ist der Begriff γνῶσις in der stärker philosophisch gefärbten Stelle Corp. Herm. X 4: ἐπλήρωσας ἡμᾶς, ὦ πάτερ, τῆς ἀγαθῆς καὶ καλλίστης θέας, καὶ ὀλίγου δεῖν ἐσεβάσθη (im Sinn von ἡγιάσθη) μου ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμὸς ὑπὸ τῆς τοιαύτης

θέας. Die Schau des Guten blendet nicht, das übersinnliche Licht ist unschädlich, ja voll Unsterblichkeit: οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θέας κατακοιμίζονται πολλάκις ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν, ᾧπερ Οὐρανός καὶ Κρόνος οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι ἐντετυχήκασιν (Verweis auf eine verlorene Mysterienschrift ähnlich dem Kap. XIII, in der zwei 'Götter' vom Leibesleben entschlafen zur seligen Schau). Der Vater bestätigt dies; die Vorbedingung ist, daß der irdische Mensch ganz ruht: τότε γὰρ αὐτὸ ὄψει, ὅταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχῃς εἰπεῖν. ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θέα (Plasberg, θεία codd.) σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων. οὔτε γὰρ ἄλλο τι δύναται νοῆσαι ὁ τοῦτο νοήσας οὔτε ἄλλο τι θεάσασθαι ὁ τοῦτο θεασάμενος, οὔτε περὶ ἄλλου τινὸς ἀκοῦσαι οὔτε τὸ σύνολον τὸ (fehlt CA) σῶμα κινῆσαι. πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεών τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος (ἐπιλαβόμενος MAC) ἀτρεμεῖ. περιλάμψαν δὲ πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει διὰ τοῦ σώματος καὶ ὅλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν (ins Göttliche oder Übersinnliche) μεταβάλλει. ἀδύνατον γάρ, ὦ τέκνον, ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου θεασαμένην τοῦ ἀγαθοῦ ⟨τὸ⟩ κάλλος, ⟨ἀλλὰ χωρίζεσθαι αὐτοῦ καὶ μεταβάλλεσθαι ἐν⟩ τῷ ἀποθεωθῆναι (vergleichbar ist Philo *Quaest. in Genes.* IV 1 und 4). Da man das handschriftlich bezeugte und in dem Zusammenhang notwendige Wort ἀδύνατον nicht antasten darf und das beziehungslose τῷ ἀποθεωθῆναι im Schluß notwendig auf eine Lücke weist, da der Sohn weiter fragt πῶς λέγεις, ὦ πάτερ; und die Antwort empfängt πάσης ψυχῆς, ὦ τέκνον, διαιρετῆς μεταβολαί, und da an den Begriff der μεταβολή die ganze Fortsetzung schließt, habe ich μεταβάλλεσθαι ἐν, wie ich glaube, mit Sicherheit ergänzt. Beschrieben wird zunächst das ἑαυτὸν διεξελθεῖν des XIII. Kapitels, dann die Verwandlung in ein Gottwesen, die dort breit geschildert wird; unsicher bleibt, ob zu μεταβάλλεσθαι eine neue Wesensbezeichnung, etwa εἰς πνεῦμα, zu ergänzen ist, vgl. Origenes περὶ εὐχῆς 9, 2 p. 319, 4 K.: καὶ ἡ ψυχὴ δὲ ἐπαιρομένη καὶ τῷ πνεύματι ἑπομένη τοῦ τε σώματος χωριζομένη, καὶ οὐ μόνον ἑπομένη τῷ πνεύ-

ματι, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ γινομένη — ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ 'πρὸς cὲ ἦρα τὴν ψυχήν μου' — πῶς οὐχὶ ἤδη ἀποτιθεμένη τὸ εἶναι ψυχὴ πνευματικὴ (ursprünglich wohl πνεῦμα) γίνεται; Dem entspricht, daß von den Menschenseelen in der Hermetischen Schrift weiter gesagt wird (§ 7): ἀρχὴν ἀθανασίας ἴcχουcιν εἰς δαίμονας (also πνεύματα) μεταβάλλουcαι, εἶθ' οὕτως εἰς τὸν θεῶν χορὸν χορεύουcι· χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὁ μὲν τῶν πλανωμένων, ὁ δὲ τῶν ἀπλανῶν· καὶ αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα (Verklärung, vgl. Paulus I. Kor. 15, 41 in derselben Gedankenverbindung: ἄλλη δόξα ἡλίου καὶ ἄλλη δόξα cελήνης, ferner Philo, *De vita Moys.* III 39, p. 179 M = II 288 Cohn: ἔμελλεν εἰς οὐρανὸν cτέλλεcθαι καὶ τὸν θνητὸν ἀπολιπὼν βίον ἀπαθανατίζεcθαι μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρός, ὃς αὐτὸν δυάδα ὄντα, cῶμα καὶ ψυχήν, εἰς μονάδος ἀνεcτοιχείου φύcιν, ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέcτατον. Schon hier ist die Septuaginta als Quelle des Wortgebrauchs unwahrscheinlich). Daß die Vorstellung einer Vergottung und Transfiguration des lebenden Menschen aus dem Mysterienglauben stammt, hoffe ich erwiesen zu haben; bewirkt wird sie durch die γνῶcις oder θέα θεοῦ. Die volle γνῶcις oder θέα bewirkt, weil man viel von den ἀπόρροιαι θεοῦ in sich aufnimmt, ein κατακοιμίζεcθαι ἀπὸ τοῦ cώματος εἰς τὴν καλλίcτην ὄψιν. Ich vergleiche hiermit das erste Kapitel, den eigentlichen Poimandres: auch hier heißt es, § 26: τοῦτό ἐcτι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶcιν ἐcχηκόcι θεωθῆναι. Ich kann das der Mysteriensprache entlehnte Wort τέλος nicht besser als durch einen Verweis auf Platos Mysterienschilderung erklären, Symposion 210e: ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ 'Ερωτικά (Erosweihe) παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν 'Ερωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαcτὸν τὴν φύcιν καλόν, 211b: ὅταν δή τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραcτεῖν ἐπανιὼν ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, cχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους (auch die Fortsetzung im Poimandres λοιπὸν τί μέλλεις; οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ cοῦ ὑπὸ

θεοῦ cωθῇ; zeigt in der Vorstellung, daß der Myste sofort andere weihen kann, und in den Worten πάντα παραλαβών, καθοδηγός, ἄξιος, cωθῆναι Rücksicht auf die Mysterien). Wie Plato selbst auf der letzten Stufe seines Aufstieges einem ἄρχεcθαι καθορᾶν das τέλος gegenüberstellt, so der Poimandres dem Empfang der γνῶcις. Gott werden ist die Vollendung, das Ziel; aber dies Ziel erreicht man erst ganz mit dem wirklichen Aufgeben des Leibes im Tode, die γνῶcις schon durch das Schauen des Νοῦς und des Hergangs der Schöpfung. Die Forderung ist (§ 3): μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆcαι τὴν τούτων φύcιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν, die Erfüllung wird angedeutet durch die Worte (§ 27): διδαχθεὶς τοῦ παντὸς τὴν φύcιν καὶ τὴν μεγίcτην θέαν (so verweist auf das Wiedergeburtsmysterium in Kap. XIII der Anfang des folgenden mit den Worten: ἐπεὶ ὁ υἱός μου Τὰτ ἀπόντος cου τὴν τῶν ὄντων ἠθέληcε φύcιν μαθεῖν — es ist fast Formel für Gott Schauen). Neben einer γνῶcις θεοῦ ist im Poimandres allerdings auch von einem ἑαυτὸν ἀναγνωρίζειν ἀθάνατον ὄντα die Rede; an es wird die Bestimmung geknüpft ὁ νοήcας ἑαυτὸν εἰς θεὸν χωρεῖ. Das entspricht genau der Lehre der Naassener, Hippolyt, p. 96, 7 W.: ἀρχὴ γάρ, φηcίν, τελειώcεως γνῶcις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶcις ἀπηρτιcμένη τελείωcις (es handelt sich wie die vorausgehenden Worte zeigen, um die γνῶcις des τέλειος ἄνθρωπος, des Menschen, der nach der Lehre des Poimandres durch Empfang des νοῦς unsterblich geworden ist). Die gleiche Zerlegung des Mysteriums hängt offenbar mit der Lehre vom Anthropos zusammen, die beiden Systemen gemeinsam ist. So wird I 32 (vgl. oben S. 137) von der γνῶcις, die κατ' οὐcίαν ἡμῶν ist und unserm Wesen auf Erden entspricht, offenbar die volle γνῶcις geschieden. Doch zeigt sich auch sonst eine Unsicherheit darüber, ob eine volle γνῶcις und θέα θεοῦ bei Lebzeiten überhaupt möglich ist; die Vorstellung von dem Sterben des alten Menschen ist nicht immer so ausgeprägt wie in Kap. XIII; wohl hängt die Botschaft θεὸς πέφυκας (XIII 14) damit zusammen, aber in der Regel gilt sie erst dem wirklich Gestorbenen (vgl. etwa aus

dem Mythos Julians πρὸς Ἡράκλειον die Verkündigung des Helios, p. 304, 4 Hertl.: μέμνηcο οὖν ὅτι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἔχεις καὶ ἔκγονον ἡμετέραν ἑπόμενός τε ἡμῖν ὅτι θεὸς ἔcῃ καὶ τὸν ἡμέτερον ὄψει cὺν ἡμῖν πατέρα mit dem stolzen und ganz gnostisch empfundenen Worte Hippolyts 292, 20 W.: ἕξεις δὲ ἀθάνατον τὸ cῶμα καὶ ἄφθαρτον ἅμα ψυχῇ ... ὁ ἐν γῇ βιοὺς καὶ ἐπουράνιον βαcιλέα ἐπιγνούς, ἔcῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ ... γέγονας γὰρ θεός ... ὅcα δὲ παρακολουθεῖ θεῷ, ταῦτα παρέχειν ἐπήγγελται θεός, ὅταν θεοποιηθῇς, ἀθάνατος γεννηθείς — τουτέcτι τὸ Γνῶθι cεαυτόν — ἐπιγνοὺς τὸν πεποιηκότα θεόν — vgl. Corp. Herm. I 18; vgl. Pythagoras *Carmen aurum* 71). Christ und Heide empfinden hierin völlig gleich. Es handelt sich dabei bei dem einen wie dem andern weniger um einen Wechsel der Vorstellung als um einen Wechsel in der Höhe des augenblicklichen Empfindens, wie wir ihn auch bei Paulus finden. Daß er der Welt erstorben ist, hat für ihn bald größere, bald geringere Realität; das Wesen des πνευματικός bleibt bald menschlich, bald steigert es sich in sittlicher wie intellektueller Hinsicht ins Göttliche und auch die γνῶcις ist bald eine absolute, bald eine γνῶcις κατ' οὐcίαν ἡμῶν und nur Stückwerk. Doch zurück zu der lexikalischen Untersuchung.

Das Bild für die γνῶcις ist immer das Licht und keine Wendung häufiger als τὸ τῆς γνώcεως φῶς. Daher wird φωτίζειν in den Hermetischen Schriften wie bei Paulus (II. Korr. 4, 6) zunächst von der γνῶcις gesagt. Nur Weiterbildung ist es, wenn auf die aus der Offenbarung stammende Botschaft des Heils übertragen wird, was ursprünglich von der Offenbarung selbst gesagt wird, φωτίζει (vgl. Corp. Herm. I 32, Clemens Strom. V 10, 64, II 369 Stähl., Usener, Weihnachtsfest, S. 169). Bei Apuleius tritt, wie in der Mysterienschilderung natürlich ist, die metaphysische Bedeutung daneben hervor: das Schauen des Gottes, der ja seinem Wesen nach φῶc ist, macht zum φῶc, wie in anderen Mysterien der Eintritt des Gottes oder des πνεῦμα; auch das heißt φωτίζειν. Im Wesen des Mysteriums liegen beide Wirkungen, das Spenden der

γνῶcις und die Änderung des Wesens; beide hängen notwendig miteinander zusammen, weil sich eben beides im Wesen der Gottheit verbindet, vgl. das Mysteriengebet Corp. Herm. XIII 19: τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν cῷζε, ζωή, φώτιζε, φῶς, πνευμά⟨τιζε⟩, θεέ. Gott, der πνεῦμα ist, macht zum πνεῦμα, in dem er ἀθαναcία und γνῶcις gibt; er ist ja selbst auch ζωὴ καὶ φῶς (vgl. X 5 die νοητὴ λαμπηδών ist πάcης ἀθαναcίας ἀνάπλεως). Wieder erweist sich der Gebrauch m. E. als nichtjüdisch. Scheint doch die Lichttheologie selbst, wenigstens in ihrer späteren, ausgeprägten Form erst aus dem Iranischen ins Judentum gedrungen.

Daß es sich ursprünglich nur um die γνῶcις θεοῦ handelt, zeigt am besten der Gegenbegriff ἀγνωcία. Man vergleiche etwa Corp. Herm. I 27: ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωcίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε· παύcαcθε δὲ κραιπαλῶντες θελγόμενοι ὕπνῳ ἀλόγῳ mit VII 1: ποῖ φέρεcθε, ὦ ἄνθρωποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνωcίας ἄκρατον [λόγον] ἐκπιόντες, ὃν οὐδὲ φέρειν δύναcθε, ἀλλ' ἤδη αὐτὸν καὶ ἐμεῖτε; cτῆτε νήψαντες, ἀναβλέψατε τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, καὶ εἰ μὴ πάντες δύναcθε, οἵ γε καὶ δυνάμενοι. ἡ γὰρ τῆς ἀγνωcίας κακία ἐπικλύζει πᾶcαν τὴν γῆν καὶ cυμφθείρει τὴν ἐν τῷ cώματι κατακεκλειcμένην ψυχήν, μὴ ἐῶcα ἐνορμίζεcθαι τοῖς τῆς cωτηρίας λιμέcιν. Die Verbindung der beiden Bilder Trunkenheit und Schlaf findet sich schon in dem Zarathustra-Fragment (oben S. 126). Das Bild gibt die Voraussetzung für die ganze Erweckungsmystik bei Mandäern und Manichäern. Mit Corp. Hermet. VII ist die 33. Ode Salomos, aber auch das κήρυγμα des Täufers in der Evangelienquelle Q zu vergleichen (weiter die von Celsus geschilderte Predigt der Propheten, Origenes *contra Celsum* VII 8). Das Bild der Sintflut (der ἀγνωcία) kehrt in dem mandäischen Johannesbuch cap. 11 wieder. Wenn sich bei Paulus, I. Kor. 15, 34, mitten in die Auseinandersetzung über die Auferstehung eine Warnung vor den Weltkindern schiebt, die an einer solchen überhaupt zweifeln und darum dem Körper dienen: ἐκνήψατε δικαίωc καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, ἀγνωcίαν γὰρ θεοῦ

τινες ἔχουσιν, so zeigt die ganze Verbindung wohl, daß für ihn ἀγνωσία θεοῦ nicht ein negativer, sondern ein positiver Begriff ist, in dem sich mit dem Fehlen höherer Erkenntnis Weltliebe und sündige Neigung verbinden. In der Septuaginta begegnet ἀγνωσία so nicht (anders Sap. Sal. 13, 1). Daß das Bild der Trunkenheit sich mit diesem Begriff verbindet, läßt mich, wiewohl dieses Bild auch in der Septuaginta vorkommt, hier an direkte Abhängigkeit von der hellenistischen Mystik denken. Auch in ihr hat nämlich das Wort ἀγνωσία dieselbe Bedeutung, so in der Κόρη κόσμου (Stobaios, Ekl. 402, 27 Wachsm.): sie ist die Quelle der Auflehnung gegen Gott und der Sünde. Sie ist geradezu die κακία ψυχῆς (Corp. Herm. X 8). Noch näher an Paulus führt Corp. Herm. XI 20 ff.: ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι· τὸ γὰρ ὅμοιον ⟨διὰ⟩ τῶν ὁμοίων νοητόν. συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει, παντὸς σώματος ἐκπηδήσας καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν. Die folgende Beschreibung, die mit dem Wiedergeburtsmysterium und dem Bericht des Apuleius zu vergleichen ist, schildert das Wesen der γνῶσις noch deutlicher: μηδὲν ἀδύνατον ἐν σεαυτῷ ὑποστησάμενος σεαυτὸν ἥγησαι ἀθάνατον καὶ πάντα δυνάμενον νοῆσαι, πᾶσαν μὲν τέχνην, πᾶσαν δὲ ἐπιστήμην, παντὸς ζῴου ἦθος (vgl. oben S. 121). παντὸς δὲ ὕψους ὑψηλότερος γενοῦ καὶ παντὸς βάθους ταπεινότερος. πάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις τῶν ποιητῶν σύλλαβε ἐν σεαυτῷ, πυρός, ὕδατος, ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, καὶ ὁμοῦ πανταχῇ εἶναι, ἐν γῇ, ἐν θαλάττῃ, ἐν οὐρανῷ, μηδέπω γεγενῆσθαι, ἐν τῇ γαστρὶ εἶναι, νέος, γέρων, τεθνηκέναι, τὰ μετὰ τὸν θάνατον. κἂν ταῦτα πάντα ὁμοῦ νοήσῃς, χρόνους, τόπους, πράγματα, ποιότητας, ποσότητας, δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν. Es folgt der Gegensatz, der mir den Gedankenzusammenhang bei Paulus zu erklären scheint: ἐὰν δὲ κατακλείσῃς σου τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι καὶ ταπεινώσῃς αὐτὴν καὶ εἴπῃς ʽοὐδὲν νοῶ οὐδὲ δύναμαι, φοβοῦμαι τὴν θάλασσαν, εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῆναι οὐ δύναμαιʼ (um in den Himmel zu gelangen, muß die Seele bei den Mandäern das Sûfmeer überschreiten, die θά-

λασσα τῆς φθορᾶς; ähnliches oben S. 108), οὐκ οἶδα τίς ἤμην οὐκ οἶδα τίς ἔσομαι', τί σοι καὶ τῷ θεῷ; οὐδὲν γὰρ δύνασαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν, φιλοσώματος καὶ κακὸς ὤν, νοῆσαι. ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον, τὸ δὲ δύνασθαι γνῶναι καὶ θελῆσαι καὶ ἐλπίσαι ὁδός ἐστιν εὐθεῖα, ἰδία τοῦ ἀγαθοῦ, φέρουσα καὶ ῥᾳδία. ὁδεύοντί σοι πανταχοῦ συναντήσει, πανταχοῦ ὀφθήσεται κτλ. (vgl. Norden Agnostos Theos S. 102 ff. Auch auf 1. Clem. 38, 3 kann man verweisen). Selbst in dieser am stärksten philosophisch umgeformten Beschreibung schimmert die Mysterienvorstellung überall durch; die γνῶσις θεοῦ wird erworben auf jener Wanderung durch die zwölf Stunden und Gestalten und durch die Elemente; sie ist, weil sie das Wesen ändert, zugleich die τελεία ἀρετή, wie die ἀγνωσία öfters die τελεία κακία (sie kümmert sich nur um den Körper, nicht um den Ursprung des Menschen oder das Leben nach dem Tode und sagt: 'lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot'). Aus dieser Vorstellung der γνῶσις θεοῦ folgt zugleich, daß sie zunächst etwas Absolutes ist, wie das πνεῦμα; man hat sie oder hat sie nicht; eine Abstufung wird erst durch das praktische Bedürfnis und das Bild eines allmähligen Schauens und langsamen Emporsteigens zu Gott oder die Vorstellung verschiedener Himmel und Götter nachträglich hereingebracht; aber die Bezeichnung Γνωστικός wie Πνευματικός zeigt, daß im Gefühl immer wieder die alte Auffassung durchbricht.

Der Gedanke, daß die γνῶσις ein Weg ist, erklärt sich aus der Mysterienvorstellung (vgl. schon Plato); natürlich begegnet er öfters, so Corp. Herm. X 15: οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. αὕτη εἰς τὸν Ὄλυμπόν ἐστιν ἀνάβασις. τούτῳ (codd. οὕτω oder οὕτως) μόνῳ ἀγαθὴ ψυχή. Corp. Herm. VI 5: μία γάρ ἐστιν εἰς αὐτὸ (das Schauen des καλὸν καὶ ἀγαθόν) ἀποφέρουσα ὁδός, ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια (die γνῶσις heißt X 19 selbst der ἀγὼν τῆς εὐσεβείας und X 9 die ἀρετὴ ψυχῆς, daneben freilich auch τέλος ἐπιστήμης; von dem γνοὺς ἑαυτόν

heißt es ebenda, er ist καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεῖος). Das erinnert an jenen Hymnus der Naassener bei Hippolyt 103, 18 W., in welchem Jesus sagt: σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι, αἰῶνας ὅλους διοδεύσω, μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω, μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω, τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ, γνῶσιν καλέσας, παραδώσω. Nur darf man diese eine Stelle nicht zum Ausgangspunkt der ganzen Frage nach dem Begriff γνῶσις nehmen, wie dies noch Bousset in seinem grundlegenden Werk 'Hauptprobleme der Gnosis' S. 277 versuchte. Natürlich gehören die Begriffe μυστήρια θεοῦ (Geheimnisse Gottes) und γνῶσις θεοῦ zusammen, und die Kulthandlung, in der Gott jene enthüllt, das μυστήριον oder die τελετή, vermittelt diese (vgl. für den Zusammenhang beider Begriffe auch Wessely, Denkschr. d. K. K. Akad. 1888 S. 106, Z. 2476: διέβαλεν γάρ σοῦ τὰ ἱερὰ μυστήρια ἀνθρώποις εἰς γνῶσιν, eine Stelle, in der διέβαλεν genau so gebraucht ist, wie in Corp. Herm. XIII 22: ἵνα μὴ ὡς διάβολοι λογισθῶμεν). Aber die Bedeutung dieser Kulthandlung muß so weit und tief wie möglich gefaßt werden, sonst bleibt unverständlich, wie πνευματικός für γνωστικός eintreten kann.

Natürlich können in der weiteren Fortbildung zu γνῶσις auch andere Objektsgenetive treten; doch schimmert der Urbegriff meist durch; ein Beispiel aus der Zauberliteratur bietet die Beschwörungsformel, mit der im Pap. Lugdun. V (Dieterich, Jahrb. f. klass. Phil., Supplem. XVI, S. 799, Z. 19) ein Zauberer den Gott, der ihm angeblich schon einmal erschienen ist, wieder zu sich zwingen will: ἐγώ εἰμι, ᾧ συνήντησας ὑπὸ τὸ ἱερὸν ὄρος καὶ ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου ὀνόματός σου γνῶσιν, ἣν καὶ τηρήσω μηδενὶ μεταδιδούς, εἰ μὴ τοῖς σοῖς συνμύσταις εἰς τὰς σὰς ἱερὰς τελετάς. Die Mysterienanschauung zeigt besonders gut die Vorstellung, daß der selbst Geweihte seinerseits Novizen weihen kann, und die Nachbildung des Mysterieneides (vgl. S. 77). Ähnlich ist Pap. Berol. II 128: ἐγώ εἰμι ὁ δεῖνα, ὅστις σοι ἀπήντησα καὶ δῶρόν μοι ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου σου ὀνόματος γνῶσιν. Es wäre falsch, hierbei nur an Moses zu denken, auch Zarathustra

kommt in Frage, und am Fuße des heiligen Berges findet z. B. auch in dem Mythos Julians (Rede VII, 230 B = 298, 19 H.) Hermes als μυσταγωγός den Mysten; eine 'Vision oder Ekstase' zeigt ihm den Helios (299, 26 H.), und hierauf bezieht sich im Convivium (336 C = 432, 1 H.): σοὶ δέ, πρὸς ἡμᾶς λέγων ὁ Ἑρμῆς, δέδωκα τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγνῶναι. Aber das ὑπαντᾶν θεῷ ist eine in der mystischen Literatur allgemein übliche Vorstellung, und 'der Berg' ist der Ort der Offenbarung (Corp. Hermet. XIII 1). Was für den Zauberer die Kenntnis des Namens bedeutet, brauche ich nicht auseinanderzusetzen, oder kann mich wenigstens mit einer Formel begnügen, in der ein Magier sich seiner γνῶσις rühmt und ihre Wirkung beschreibt (Poimandres S. 20): οἶδα τὸ ὄνομά σου τὸ ἐν οὐρανῷ λαμφθέν, οἶδά σου καὶ τὰς μορφάς, . . . οἶδά σε, Ἑρμῆ, καὶ σὺ ἐμέ· ἐγώ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ. Ich füge hinzu, daß ich keine Stelle dieser Papyri kenne, in der γνῶσις nicht eine auf übernatürlichem Wege erworbene Kenntnis bedeutet.

Dem Sprachgebrauch in den Papyri läßt sich sofort der in jener Lehrschrift der Peraten begegnende vergleichen, die bei Hippolyt 108, 14 W beginnt: ἐγὼ φωνὴ ἐξυπνισμοῦ ἐν τῷ αἰῶνι τῆς νυκτός (also der Rufer oder Ruf der iranischen Texte). Es ist die Zeit der ἀγνωσία, von der auch die Hermetischen Schriften öfters sprechen. Die Offenbarungsschrift fügt zunächst zu jedem echten Namen eines Gottes, den der γνωστικός allein kennt, den vermeintlichen hinzu in Formeln wie: ὃν ἡ ἀγνωσία ἐκάλεσε Κρόνον oder ταύτην δὲ ἡ ἀγνωσία ἐκάλεσε Ποσειδῶνα, und wie der Zauberer versichert, daß er den Namen kenne, den Gott in Flammenschrift am Himmel habe aufleuchten lassen, so versichern sie (113, 18 W.), daß, wer die Augen der Himmlischen habe (μακάριοι ὀφθαλμοί, vgl. im Mithrasmysterium ἀθάνατα ὄμματα), der ἰδεῖν δυνάμενος, die Gestalten ihrer Götter am Himmel sieht, während der οὐκ εἰδώς nichts davon merkt. Hier bedeutet ἡ ἀγνωσία (τοῦ θεοῦ) nur οἱ ἄνθρωποι oder οἱ ψυχικοί.

Das Mysterium der Himmelswanderung erklärt einen weiteren Gebrauch des Wortes in den Hermetischen Schriften. Wie

in den Visionen in der Regel ein Gott führt, in den Kulthandlungen in der Regel ein vergöttlichter Myste, so wird bisweilen in jenen Schriften von einem Führen ins Reich der γνῶcις gesprochen und diese räumlich gefaßt, vgl. z. B. Corp. Herm. VII 2: Ζητήcατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήcοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώcεως θύρας, ὅπου ἐcτὶ τὸ λαμπρὸν φῶς τὸ καθαρὸν cκότους, ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουcιν ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁραθῆναι θέλοντα. Wohl ist hier nach orientalischen Vorstellungen von einem Palaste der γνῶcις die Rede, wie ja der Himmel oft in den Apokalypsen als Königspalast mit verschiedenen Hallen erscheint; dennoch empfängt das Bild aus Apuleius XI 22: *adest tibi dies votis adsiduis exoptatus, quo deae multinominis divinis imperiis per istas meas manus pissimis sacrorum arcanis insinueris* sein Licht und erklärt umgekehrt den dunkeln Ausdruck des Apuleius (daß der Priester ins ἄδυτον mit hineingeht, war schon XI 21 gesagt). Auch in Corp. Herm. I, das mit VII eng zusammenhängt, handelt es sich §§ 26 und 29 um den ὁδηγός; auch hier ist das an sich ja leicht verständliche und allgemein verbreitete Bild der Mysteriensprache entnommen, in der es schon bei Plato erscheint. Daß in der angeführten Hermetischen Stelle τὸν ὁραθῆναι θέλοντα die Formel umschreibt, die I 31 lautet: ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωcθῆναι βούλεται καὶ γινώcκεται τοῖς ἰδίοις und X 15: ἀλλὰ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεcθαι, brauche ich kaum hervorzuheben. Das ἀφορᾶν τῇ καρδίᾳ εἰς θεόν, das in der Fortsetzung als νῷ καὶ καρδίᾳ ὁρᾶν beschrieben wird, entspricht dem γνῶναι θεόν. Als Bedingung für es wird wie sonst für die volle γνῶcις der Verlust des Leibes als des ὕφαcμα τῆς ἀγνωcίας und des cκοτεινὸς περίβολος genannt. Der Gebrauch begegnet nicht nur hier; durch alle diese Schriften zerstreut sind für γνῶναι als Synonyme νοῆcαι θεόν (wie νόηcις als unmittelbare Wahrnehmung des Übersinnlichen der αἴcθηcις gegenübersteht, so an andern Stellen γνῶcις) ὁρᾶν θεόν, θεᾶcθαι, θεωρεῖν, im Zauber auch εἰδέναι eingesetzt (vgl. z. B. V 3: νόηcις μόνη ὁρᾷ τὸ ἀφανές, ὡς καὶ αὐτὴ ἀφανὴς οὖcα. εἰ δύναcαι, τοῖς τοῦ νοῦ ὀφθαλμοῖς φανήcε-

ται . . . ἄφθονος γὰρ ὁ κύριος, φαίνεται διὰ παντὸς τοῦ κόσμου. νοῆσαι, ἰδεῖν καὶ λαβέσθαι αὐταῖς ταῖς χερσὶ δύνασαι καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ θεάσασθαι. Stobaios Ekl. I 21, 9, p. 194, 11 Wachsm.: ὁ ταῦτα μὴ ἀγνοήσας ἀκριβῶς δύναται νοῆσαι τὸν θεόν, εἰ δὲ καὶ τολμήσαντα δεῖ εἰπεῖν, καὶ αὐτόπτης γενόμενος θεάσασθαι καὶ θεασάμενος μακάριος γενέσθαι. — μακάριος ἀληθῶς, ὦ πάτερ, ὁ τοῦτον θεασάμενος. — ἀλλ' ἀδύνατον, ὦ τέκνον, ἐν σώματι τούτου εὐτυχῆσαι. Stob. I 3, 52, p. 63, 2 Wachsm.: θεοπτικὴ δύναμις.) Man kann die einzelnen Schriften unterscheiden, je nachdem das technisch verwendete Wort γνῶσις ganz gemieden wird oder selten erscheint oder oft begegnet. Auch Philo scheint ihm ja auszuweichen, wie wir sehen werden, und vielleicht ist es nicht zufällig, daß Plutarch, der sonst γνῶσις nur selten verwendet, in der Schrift *De Iside et Osiride*, Kap. 2, es gerade in der Mysteriendeutung so ganz in mystischem Sinne gebraucht: ὧν τέλος ἐστὶν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις, ὃν ἡ θεὸς παρακαλεῖ ζητεῖν παρ' αὐτῇ καὶ μετ' αὐτῆς ὄντα καὶ συνόντα. Scheint er doch in diesem Zusammenhange von einer θείωσις — doch wohl einem Machen zum ἀνὴρ θεῖος, vgl. Corp. Herm. X 9: ὁ γνοὺς . . . ἤδη θεῖος — in diesen Mysterien zu reden; ganz anders ist der Gebrauch von γνῶσις z. B. Kap. 11, p. 355 B). Ich möchte vermuten, daß, wie die Vorstellung, so auch das Wort selbst aus orientalischem, freilich schwerlich jüdischem, Gebrauch übernommen ist, und daß sich mit ihm von Anfang an der Sinn eines unmittelbaren Zusammenhanges, einer συναφή, verbindet, wie sie der Kult und besonders seine höchste Ausgestaltung im Mysterium nach allgemeiner Anschauung herbeiführt (vgl. die sehr lehrreichen Ausführungen Sallusts περὶ θεῶν καὶ κόσμου, c. 16). Wie dem sei, nur die Ausdrücke wechseln, der Begriff selbst ist fest.

Ob er vielleicht auch bei Paulus vorliegt? Nach Preuschens neuem Handwörterbuch zum Neuen Testament und der urchristlichen Literatur, welches die herrschende Erklärung in der Regel getreu wiederspiegelt, soll γνῶσις freilich bei ihm 'verstandesmäßige Erkenntnis' bedeuten, und als Belegstellen

werden I. Kor. 12, 8 angeführt: ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα (sogar mit dem Zusatz 'erkenntnismäßige Lehre') und 14, 6: γλώσσαις λαλῶν ... ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ. So wenig wie über diese oben besprochenen Stellen brauche ich über 13, 1. 2 zu reden: ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων ... καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν γνῶσιν. Wie ist bei dieser Verbindung der Begriffe jene Deutung überhaupt möglich? Entgegengestellt wird bekanntlich die ἀγάπη. Der Apostel nimmt dies 13, 8 auf: ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. ἐκ μέρους δὲ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν (beides sind verwandte, also pneumatische Tätigkeiten). ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται ... βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι; καθὼς ἐπεγνώσθην. Der Schluß zeigt zunächst, daß es sich um die γνῶσις θεοῦ handelt (Gal. 4, 9: νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, I. Kor. 8, 3: εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ). Daß dem Gott eine γνῶσις des Menschen zugeschrieben wird, begegnet auch in Hermetischen Schriften, vgl. X 15: οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. τοῦτο γὰρ μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. Dem entspricht der Mysteriengedanke eines προορίζειν, *destinare* (vgl. oben S. 111), und für προορίζειν tritt bei Paulus auch προγινώσκειν ein (Römerbr. 8, 29). Einst wird Paulus Gott schauen, so klar, wie Gott ihn geschaut, als er ihn sich 'ersah' und erlas; jetzt nennen wir γνῶσις schon die κατ' οὐσίαν ἡμῶν γνῶσις, jenes Schauen δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι. Wieder stimmt Paulus in der Verwendung des technischen Wortes völlig mit der hellenistischen Mystik überein, und nur moderne Willkür zwängt ihm einen Sinn auf, der weder nach dem Sprachgebrauch der Zeit noch nach dem Zu-

sammenhange der Stellen möglich ist. Noch niedriger scheint der Begriff γνῶςις zu werden, wo Paulus von der γνῶςις spricht, deren die Korinther sich rühmen und die er zunächst ihnen nicht absprechen will. Er sagt mit leichter Ironie I. Kor. 8, 1: περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶςιν ἔχομεν. ἡ γνῶςις φυςιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι (einen Grad der γνῶςις erreicht zu haben; der Begriff der sich steigernden Schau in den Mysterien leuchtet durch), οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκεν, καθὼς δεῖ γνῶναι. εἰ δέ τις ἀγαπᾷ θεόν, οὗτος ἔγνωςται ὑπ' αὐτοῦ. Der gleiche Gegensatz zur ἀγάπη müßte schon zeigen, daß wir uns in demselben Gedankenkreise bewegen; die rechte γνῶςις ist erst jenes volle γνῶναι, καθὼς ἐγνώςθημεν. Freilich auch schon jene noch menschliche γνῶςις θεοῦ macht frei und erhebt über den νόμος (der Gedanke wird uns sofort in der heidnischen Mystik wiederbegegnen; der γνωςτικός ist ja der πνευματικός); aber nicht alle haben sie. Ausdrücklich wird gesagt, daß die γνῶςις ἐξουςία gibt (8, 9) wie das πνεῦμα. Daß endlich Stellen wie Römerbrief 2, 20 die Verbindung von γνῶςις und ἀλήθεια nicht auf eine 'verstandesmäßige Erkenntnis' zu gehen brauchen, ist wohl überflüssig zu sagen; ich zweifle sehr, ob Paulus, der so oft γνῶναι θεόν sagt, ein solches überhaupt gelten ließe.

Das Reich der γνῶςις ist in den Hermetischen Schriften der Himmel (vgl. oben S. 147, Stobaios I 61, 1, p. 276, 6 Wachsm.), die Welt des Übersinnlichen, in die uns die Schau Gottes erhebt. So entrückt sie notwendig dem Reiche der εἱμαρμένη, vgl. Corp. Herm. XII 9: πάντων ἐπικρατεῖ ὁ νοῦς, ἡ τοῦ θεοῦ ψυχή (für πνεῦμα), καὶ εἱμαρμένης καὶ νόμου καὶ τῶν ἄλλων πάντων, καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀδύνατον, οὔτε εἱμαρμένης ὑπεράνω θεῖναι ψυχὴν ἀνθρωπίνην οὔτε ἀμελήςαςαν, ὅπερ ςυμβαίνει, ὑπὸ τὴν εἱμαρμένην θεῖναι. Die Erklärung bietet die Verwandlung des ganzen Wesens, die in dem Wiedergeburtsmysterium eingehend geschildert wird, eine freilich ins Äußerliche gezogene Parallele die Verheißung des Isispriesters an Apuleius XI 15: *nam in eos, quorum sibi vitas* ⟨*in*⟩ *servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus* (Isis

bezwingt auch das *fatum*, vgl. XI 6 und mehr noch XI 25, zu der ganzen Anschauung oben S. 111). Dieselbe Anschauung fand in verlorenen Hermetischen Schriften Zosimos vor (Poimandres S. 102 ff.) und führt an, Hermes nenne die natürlichen Menschen, die nichts Übersinnliches sinnlich in sich schauen können, ἄνοες und Spielzeug der εἱμαρμένη, die 'Philosophen' aber (vgl. zu dieser Bezeichnung des Gnostikers etwa Asclepius, Kap. 12: *philosophiae, quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio*) stünden nach ihm über der εἱμαρμένη. So lehrt er denn: ὅτι οὐ δεῖ τὸν πνευματικὸν ἄνθρωπον τὸν ἐπιγνόντα ἑαυτὸν οὔτε διὰ μαγείας κατορθοῦν τι, ἐὰν καὶ καλὸν νομίζεται, μήτε βιάζεcθαι τὴν Ἀνάγκην, ἀλλ' ἐᾶν ὡς ἔχει φύcεως καὶ κρίcεως. πορεύεcθαι δὲ διὰ μόνου τοῦ ζητεῖν ἑαυτὸν καὶ θεὸν ἐπιγνόντα κρατεῖν τὴν ἀκατονόμαcτον τριάδα, καὶ ἐᾶν τὴν εἱμαρμένην ὃ θέλει ποιεῖν τῷ ἑαυτῆς πηλῷ, τουτέcτι τῷ cώματι. καὶ οὕτως, φηcί, νοήcας καὶ πολιτευcάμενος θεάcῃ τὸν θεοῦ υἱὸν πάντα γινόμενον τῶν ὁcίων ψυχῶν ἕνεκεν, ἵνα αὐτὴν ἐκcπάcῃ ἐκ τοῦ χώρου τῆς εἱμαρμένης ἐπὶ τὸν ἀcώματον. Von diesem υἱὸς θεοῦ heißt es φωτίζει τὸν ἑκάcτης νοῦν; er zieht den νοῦς empor ὑπ' αὐτοῦ ὁδηγούμενον εἰς ἐκεῖνο τὸ φῶς. Die Vorstellung, welche ebenso auch bei Jamblich περὶ μυcτηρίων VIII 4—7 und X 5. 7 begegnet, wird einem schon bei dem älteren Plinius erwähnten ägyptischen Propheten zugeschrieben (Poimandres S. 107). Bei Zosimos sind die Einzelheiten natürlich frei umgestaltet, doch scheint ein Zug der alten Vorstellung besonders zu entsprechen, daß nämlich das γνῶναι (oder ἐπιγνῶναι) eine Gewalt und Macht gibt. So erwähnt als volkstümliche Vorstellung von dem *magus*, der eigentlich der wahre Priester sei (bei anderen, wie Apollonios von Tyana Ep. 16. 17 der ἀνὴρ θεῖος), Apuleius Apol. 26: *qui communione loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae velit incredibili quadam vi cantaminum polleat.* Er kann Verderben, über wen er will, verhängen, und man kann sich gegen diese *occulta et divina potentia* gar nicht sichern. Diese Anschauung ist hier ins Religiöse gewendet. Ähnlich gewinnt im Corp. Herm. I 32 der mit der γνῶcιc Be-

gnadete die ἐξουσία (vgl. oben S. 101), die sittliche Kraft. Ähnlich gewinnt ferner im Kap. XIII der Wiedergeborene die Kraft über die Natur und befiehlt in seinem Gebet dem Himmel, der Erde und den Elementen. Es ist offenbar dieselbe Kraft, die der Zauberer durch die Angleichung an seinen Gott gewinnt, und ihre Begründung ist natürlich dieselbe: die γνῶσις hat zu Gott gemacht: der τέλειος γνωστικός lebt in der höheren Welt als Gott oder Teil der Gottheit.

Es ist die Grundanschauung auch des christlichen Gnostizismus und so allbekannt und weit verbreitet, daß es kaum möglich ist, Einzelheiten herauszuheben. Jene πύλαι oder θύραι τῆς γνώσεως finden wir bei den Naassenern wieder, die von sich als den τέλειοι γνωστικοί oder πνευματικοί versichern (Hippolyt 102, 14 W.): καὶ ἐσμὲν ἐξ ἁπάντων ἀνθρώπων ἡμεῖς Χριστιανοὶ μόνοι ἐν τῇ τρίτῃ πύλῃ ἀπαρτίζοντες τὸ μυστήριον καὶ χριόμενοι ἐκεῖ ἀλάλῳ χρίσματι (es ist der dritte Himmel des Paulus, das πεδίον τῆς ἀληθείας der Hermetischen Schriften; die Erklärung geben die heidnischen Himmelswanderungen, die ich in den Nachträgen des Poimandres zusammengestellt habe). Da lehren die Valentinianer, daß Christus die Seinen heraushebt aus dem Reich der εἱμαρμένη in das seiner πρόνοια, meinen, daß selbst die Prophezeiungen der Astrologen nur bis zur Taufe zutreffen (*Exc. ex Theodoto* 78), und lassen doch mit der Taufe zugleich die γνῶσις dessen, was wir waren und was wir geworden sind, wirken (ebenda 78, vgl. oben S. 144 Corp. Herm. XI 21); eine Wesensverwandlung, eine μεταβολὴ ψυχῆς, findet statt (ebenda 77), die Seele ist hinfort frei von den ἀκάθαρτα πνεύματα, ja hat Gewalt über sie. Da lehren die Peraten (Hippolyt S. 111, 9 W.): ἡμεῖς οἱ τὴν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐγνωκότες καὶ τὰς ὁδούς, δι' ὧν εἰσελήλυθεν ὁ Ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον ἀκριβῶς δεδιδαγμένοι, διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθορὰν μόνοι δυνάμεθα (vgl. oben S. 145). Da lehren die Sethianer (Hippolyt 124, 2 W.): ἡμεῖς οἱ ἀναγεννώμενοι πνευματικοί, οὐ σαρκικοί, ὧν ἐστι τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ἄνω (vgl. Philos Umdeutung oben S. 109 und die stark hellenistisch gefärbte Stelle Philipperbr. 3, 20).

Ob dabei die γνῶσις allein die volle Loslösung vom Leibe gibt (Iren. I 21, 4), ob mit der γνῶσις sich die ἐπιρρήματα der Mysterien verbinden müssen (Epiphanios *haer*. XXXI 7), ob die liturgische Handlung hinzutritt, ist für die Grundanschauung ebenso gleichgültig wie, ob schon ein Mysterium zur Vollendung führt, oder ob mehrere, ja selbst 365 oder 730 heilige Handlungen mit ebenso vielen Göttern oder Archonten zusammenführen, wie bei den Γνωστικοί, die Epiphanios *haer*. XXVI, 9 beschreibt: jede συνουσία mit einem Mysten hebt sie in einen neuen Aion; sie fordern auf μίγηθι μετ' ἐμοῦ, ἵνα σε ἐνέγκω πρὸς τὸν ἄρχοντα; das συνίστασθαι θεῷ gibt die γνῶσις des Gottes und mit ihr die μεταβολή des eigenen Seins und die Kraft des Gottes (vgl. Hellenistische Wundererzählungen S. 53). Die γνῶσις macht zum πνεῦμα, der Myste wird φύσει πνευματικός, vgl. die Lehre der Valentinianer bei Irenaeus I 6, 1: τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικόν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ καὶ τῆς Ἀχαμώθ. μεμυημένους δὲ μυστήρια εἶναι τούτους ὑποτίθενται (lateinisch: *qui perfectam agnitionem habent de deo et hi qui ab Achamoth initiati sunt mysteria; esse autem hos semet ipsos dicunt*) . . . αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντη τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν. ὡς γὰρ τὸ χοϊκὸν ἀδύνατον σωτηρίας μετασχεῖν . . . οὕτως πάλιν τὸ πνευματικὸν . . . ἀδύνατον φθορὰν καταδέξασθαι. So schildert die berühmte Predigt Valentins bei Clemens Strom. IV 13, 89 (p. 603 P = 287, 9 Stähl.), wie der Gnostiker den Tod auf sich genommen und ihn in sich und durch sich vernichtet hat: ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε (er vergeht mit dem σῶμα für den Gnostiker), ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης (auch bei Markos macht die γνῶσις θεοῦ unsterblich, vgl. Irenaeus I 15, 2). Das will direkt aus dem Wiedergeburtsmysterium der Hermetischen Schriften verstanden werden. Aus ihm erklären sich ohne weiteres auch Lehren, wie die von Irenaeus ironisch wiedergegebene Lehre der Markosier

(I 13, 6): τελείους ἑαυτοὺς ἀναγορεύοντες, ὡς μηδενὸς δυναμένου ἐξισωθῆναι τῷ μεγέθει τῆς γνώσεως αὐτῶν . . . ἀλλὰ πλείω πάντων ἐγνωκέναι καὶ τὸ μέγεθος τῆς γνώσεως τῆς ἀρρήτου δυνάμεως μόνους καταπεπωκέναι. εἶναί τε αὐτοὺς ἐν ὕψει ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν· διὸ καὶ ἐλευθέρως πάντα πράσσειν μηδένα ἐν μηδενὶ φόβον ἔχοντας. διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωσιν ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνεσθαι τῷ κριτῇ. Überall, wo letztere Formel erscheint, die sich eng mit dem Zauberwesen berührt, liegt die Vorstellung von der pneumatischen Substanz zugrunde, und überall finden wir Mysterienglaube mit ihr verbunden (z. B. Irenaeus I 24, 6).

Aber auch, wenn wir die eigentlich gnostischen Systeme verlassen und uns den Vorstellungen zuwenden, die in den weiteren Kreisen hellenistischer Gemeinden sich bilden, finden wir ähnliche Anschauungen. Ich habe schon früher die Stelle des Hermetischen Wiedergeburtsmysteriums (XIII 3) ὁρᾷς με, ὦ τέκνον, ὀφθαλμοῖς, ὅτι δέ <εἰμι οὐ> κατανοεῖς ἀτενίζων σώματι καὶ ὁράσει mit den Worten der Mysterienschilderung in den Johannesakten (Kap. 11) verglichen, die Jesus zu seinen Jüngern spricht: τίς εἰμι ἐγώ, γνώσῃ ὅταν ἀπέλθω. ὃ νῦν ὁρῶμαι, τοῦτο οὐκ εἰμί· <ὃ δέ εἰμι> ὄψει, ὅταν σὺ ἔλθῃς, d. h. wenn du eingehst in die übersinnliche Welt. Aus der Anschauung, daß man in sie eingeht, wenn man alles Geschlechtsempfinden und mit ihm auch die Empfindung der Scham verloren hat, erklärt sich das Fragment eines apokryphen Evangeliums (Oxyrhynchus-Pap. 655, Preuschen Antigemomena[2] S. 26): λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· πότε ἡμῖν ἐμφανὴς ἔσῃ καὶ πότε σε ὀψόμεθα; λέγει· ὅταν ἐκδύσησθε καὶ μὴ αἰσχυνθῆτε. Aus ihm empfängt das Fragment des Ägypterevangeliums (Clemens Strom. III 13, 92) Licht, in dem Salome fragt: πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο und die Antwort empfängt: ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε. Daß auch dieser uns befremdenden Anschauung eine Mysterienvorstellung (von der Seelenhochzeit) zugrunde liegt, hoffe ich (Hellenistische Wundererzählungen S. 68) erwiesen zu haben. Immer handelt es sich um das doppelte

Schauen bei einem seiner Natur nach doppelten Wesen, und das höhere, durch die Änderung der Natur des Sehenden (im Mysterium) bewirkte heißt γνῶσις. Es war sehr verkehrt gerade das entscheidende Wort im Ägypterevangelium in Frage zu ziehen. Wohl hat die Philosophie seit Poseidonios diese Mysterienanschauungen als Bilder aufgenommen, um sich selbst als höheren Ersatz für die 'Barbarenreligion' dem gebildeten Griechen zu bieten, aber es ist unmöglich den christlichen Gnostizismus seinem Wesen nach aus jener Philosophie herzuleiten und ihn den Mysterien- und Zauberbrauch aus dem Volksglauben entnehmen zu lassen. Nicht aus den Bildern, sondern aus der wesenhaften, mit dem Zauber zusammenhängenden Vorstellung erwächst er; sonst wäre weder der Sprachgebrauch von γνῶσις und γνωστικός noch die Identifizierung des letzteren Wortes mit πνευματικός verständlich. Daß die γνῶσις θεοῦ zum πνεῦμα macht, ist die Grundvorstellung, und sie ist orientalisch religiös. Die lexikalische Forschung bestätigt damit freilich nur, was Weingarten andeutungsweise schon in Sybels Histor. Zeitschrift, N. F. IX (1881) S. 460 über den 'heidnischen Mysteriencharakter' der Gnosis gelehrt hatte: nichts ist irrtümlicher, als wenn man die Gnosis als einen ersten Versuch christlicher Philosophie oder Religionsphilosophie, ja überhaupt unter den Gesichtspunkten betrachtet, die mit ihren theoretischen Elementen zusammenhängen.

Was γνῶσις eigentlich heißt, hat wohl am eingehendsten R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus, Göttingen 1901, S. 98ff., darzulegen versucht, auch er freilich ohne jede Rücksicht auf die Entwicklung des Gebrauchs, ohne jede Verwendung heidnischen und überhaupt religionsgeschichtlichen Materiales und vor allem ohne jede Scheidung der Begriffe altüberlieferter und fortwirkender Offenbarung; die Frage nach dem Individualismus in der gesamten Entwicklung ist überhaupt nicht aufgeworfen, wohl die Vision, nicht aber das Mysterium als Quelle der γνῶσις genügend ins Auge gefaßt. Dennoch können seine sorgfältigen Sammlungen das bisher gewonnene Ergebnis in vielem sichern und ergänzen. Man vergleiche jene

große Lehrschrift des Markos bei Irenaeus I 14 mit Corp. Herm. I (dem sogenannten Poimandres): αὐτὴν τὴν πανυπερτάτην ἀπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων Τετράδα κατεληλυθέναι σχήματι γυναικείῳ πρὸς αὐτόν . . . καὶ μηνῦσαι, αὐτὴ τίς ἦν, καὶ τὴν τῶν πάντων γένεσιν, ἣν οὐδενὶ πώποτε οὔτε θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἀπεκάλυψεν. Selbst die folgende Offenbarung stimmt zunächst mit dem Anfang des Poimandres überein. Den γνωστικός erkennen wir in der Fortsetzung (§ 3): ταῦτα δὲ σαφηνίσασαν αὐτῷ τὴν Τετρακτὺν εἰπεῖν· θέαν δή σοι καὶ αὐτὴν ἐπιδείξω τὴν Ἀλήθειαν. κατήγαγον γὰρ αὐτὴν ἐκ τῶν ὕπερθεν δωμάτων, ἵν' ἐσίδῃς αὐτὴν γυμνὴν καὶ καταμάθῃς τὸ κάλλος αὐτῆς καὶ ἀκούσῃς αὐτῆς λαλούσης κτλ. Man vergleiche Einzelbeschreibungen wie § 4: ταῦτα δὲ ταύτης εἰπούσης προσβλέψασαν αὐτῷ τὴν Ἀλήθειαν καὶ ἀνοίξασαν τὸ στόμα λαλῆσαι λόγον. Daß Valentin mit einer Erscheinung des Λόγος vorausgegangen war, der als neugeborenes Kind plötzlich vor ihm steht, gefragt wird, wer er sei, antwortet, er sei der Logos, und hiernach eine Kosmogonie (das ist der τραγικὸς μῦθος, vgl. Epiphanios XXXI 3: μυθοποιουμένη τραγῳδία) erzählt, bezeugt Hippolyt 123, 22 W. Beidemal kennen wir leider die Einleitungen nicht, sehen aber, daß für diese Botschaften der Propheten an ihre Gemeinden in Christentum und Heidentum eine gemeinsame feste Form besteht, die auch der Hirt des Hermas nachahmt. Mit derselben Schrift des Markos läßt sich eine andere Schrift der Valentinianer vergleichen (Epiphanios XXXI 5, 1), welche begann: Νοῦς ἀκατάργητος τοῖς ἀκαταργήτοις χαίρειν. ἀνονομάστων ἐγὼ καὶ ἀρρήτων καὶ ὑπερουρανίων μνείαν ποιοῦμαι μυστηρίων πρὸς ὑμᾶς, οὔτε ἀρχαῖς οὔτε ἐξουσίαις οὔτε ὑποταγαῖς οὔτε πάσῃ συγχύσει περινοηθῆναι δυναμένων, μόνῃ δὲ τῇ τοῦ Ἀτρέπτου Ἐννοίᾳ πεφανερωμένων. Auch die Fortsetzung entspricht in der Eingangserzählung wie in der dürren Aufzählung der Namen der Schrift des Markos. Hier redet nicht ein menschlicher Empfänger einer Offenbarung, sondern das πνεῦμα ἀθάνατον spricht zu πνεῦματα ἀθάνατα und nennt die Menschen (6, 1) im Gegensatz zu sich die

ἐπίγειοι. Es wäre überflüssig, weitere Beispiele zu häufen. Wer trotz der heidnischen Parallelen hier nur inhaltlose Bilder und Redewendungen sehen will, wird nie bekehrt werden, wer die Seltsamkeit der Anschauung voll empfindet, wird schon daraus, daß Paulus I. Kor. 15, 51 ankündigt: ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω (vgl. Römerbrief 11, 25) und sich als πνευματικός bezeichnet, schließen, was die γνῶσις bei ihm einzig sein kann. Er verband, wie wir oben sahen, προφητεύειν und ἐν γνώσει λέγειν als feste Teile des Gemeindekultes (S. 150) und faßte dabei προφητεύειν genau so wie die hellenistischen Mysteriengemeinden (S. 101), bei denen es im Gottesdienst üblich war. Ob auch ἐν γνώσει λέγειν dort schon üblich war? Eine schwache Spur scheint darauf zu deuten. Der Apostel nennt das mit keinem χάρισμα begabte Gemeindemitglied ἰδιώτης (I. Kor. 14, 23. 24) und spricht II 11, 6 von einem ἰδιώτης ... τῇ γνώσει. Der seltsame Gebrauch wäre in hellenistischen Gemeinden sofort erklärt, weil in ihnen jeder Myste im Grunde Priester ist (ἰδιώτης im Gegensatz zum Priester z. B. Dekret von Kanopos Z. 52). Doch gebe ich zu, daß hier auch andere Erklärungsversuche möglich sind.

Wer es versuchen will, die eigentümliche Verstärkung und Vertiefung des Gottesglaubens im Heidentum von der Zeit des Poseidonios bis zum Neuplatonismus in ihren Seltsamkeiten und in ihrer Erhabenheit wirklich zu verstehen, wird Entwicklung und Häufigkeit einzelner Begriffe und Worte besonders gern verfolgen. Dabei muß der Sprachschatz und Bilderschatz des Paulus notwendig eine besondere Bedeutung gewinnen, wenn es zu entscheiden gilt, ob eine Vorstellung philosophischen oder religiösen Gedanken entspringt. Von einer ὁμοίωσις mit Gott redet schon Plato (Theaet. 176 B.). Wenn Hierokles (Kommentar zu den χρυσᾶ ἔπη, Mullach, *Fr. phil. graec.* I 462, 467 und 463) von ihr spricht und sie sich durch das Schauen auf Gott oder die γνῶσις τῶν ὄντων bewirkt denkt, so liegen Mysterienvorstellungen zugrunde, wie Paulus II. Kor. 3, 18 beweist, und wenn an eben dieser Stelle Paulus von einem μεταμορφοῦσθαι dabei redet, oder wenn er Römerbr.

12, 2 mahnt: μεταμορφοῦcθε τῇ ἀνακαινώcει τοῦ νοός, so beweist das, wenn unsere Hauptthese richtig ist, daß Seneca Ep. 6, 1 ein vielleicht von Poseidonios übernommenes Bild aus der Mysteriensprache verwendet: *intellego, Lucili, non emendari me tantum, sed transfigurari. nec hoc promitto iam aut spero, nihil in me superesse, quod mutandum sit ... hoc ipsum argumentum est in melius translati animi ... cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei.* Die ursprüngliche Bedeutung des Bildes ist hier noch gewahrt; an anderen Stellen (z. B. 94, 48) ist sie verblaßt. Die griechischen Worte wären μεταμορφοῦcθαι, μεταβάλλεcθαι und μετατίθεcθαι. Noch manches ließe sich schon jetzt anführen, doch handelt es sich für mich jetzt ja nicht um die Frage, was der Philologe aus einer Analyse des paulinischen Sprachschatzes für die Erklärung der Profanliteratur gewinnen kann.

Viel weiter als die Untersuchung des Begriffes γνῶcις müßte ein genaueres Verfolgen des Wortes πνεῦμα führen. Gehen wir, wie es methodisch einzig richtig ist, wieder von dem Heidentum aus, so empfiehlt es sich, diesmal mit den Zauberpapyri zu beginnen, die das Wort in den verschiedensten Wendungen immer wieder bieten.

Es steht im Gegensatz zu cῶμα, cκῆνος, cάρξ vom Menschen gesagt: Pap. Berol. I 177 (vom Parhedros): τελευτήcαντός cου τὸ cῶμα περιcτελεῖ, ὡc πρέπον θεῷ, cοῦ δὲ τὸ πνεῦμα βαcτάξας εἰς ἀέρα ἄξει cὺν ἑαυτῷ. εἰς γὰρ Ἅιδην οὐ χωρήcει ἀέριον πνεῦμα cυcταθὲν κραταιῷ παρέδρῳ (ist πνεῦμα ἀέριον hier die Seele, so unmittelbar vorher der Parhedros selbst, vgl. Z. 96: γινώcκεται ὅτι οὗτός ἐcτιν ὁ θεός· πνεῦμά ἐcτιν ἀέριον, ὃ εἶδες, Z. 49: ἀερίων πνευμάτων, vgl. Z. 284: καὶ εὐθέως εἰcέρχεται τὸ θεῖον πνεῦμα, Z. 312: ὅπως ἂν πέμψωcί μοι τὸ θεῖον πνεῦμα). Wessely, Denkschr. d. K. K. Akad. 1888 S. 93, Z. 1948: δέομαι, δέcποτα ἥλιε, ἐπάκουcόν μου καὶ δός μοι ... τὴν κατεξουcίαν (die Zauberkraft) τούτου τοῦ βιοθανάτου πνεύματος, οὗπερ ἀπὸ cκήνους κατέχω τὸ (τοῦ Pap.) δεῖνα, ἵν' ἔχω αὐτὸν

μετ' ἐμοῦ βοηθόν. Ebenda S. 139, Z. 473, Kenyon, Greek Pap. I, S. 80: ἐπικαλοῦμαί σε τὸν κτίσαντα γῆν καὶ ὀστᾶ καὶ πᾶσαν σάρκα καὶ πᾶν πνεῦμα. Vgl. Wessely, ebenda S. 83, Z. 1528: καῦσον αὐτῆς τὰ σπλάγχνα, τὸ στῆθος, τὸ ἧπαρ, τὸ πνεῦμα, τὰ ὀστᾶ, τοὺς μυελούς. Wenn dem Gott ein Opfer geschlachtet wird, so heißt es von ihm λαμβάνει πνεῦμα, Dieterich, Abraxas 170, 16; 171, 13.

Derselbe Gebrauch, der offenbar orientalischer Quelle entstammt, wird auf den Gott übertragen, vgl. Wessely, ebenda S. 120, Z. 2987: σὺ εἶ ἡ ψυχὴ τοῦ δαίμονος τοῦ Ὀσίρεως ἡ κωμάζουσα ἐν παντὶ τόπῳ, σὺ εἶ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἄμμωνος (vorher 2983: σὺ ἡ καρδία τοῦ Ἑρμοῦ), vgl. ebenda S. 72, Z. 1133: χαίρετε πάντα ἀερίων εἰδώλων πνεύματα.

Verwandt, doch hiervon zu trennen, ist der Gebrauch von πνεῦμα als Gottesbezeichnung, zunächst bei unbestimmten und kleineren Gottheiten (wie πνεῦμα δαιμόνιον) oder in Verbindungen wie δαίμων ἢ πνεῦμα, sodann in der Anrede auch bestimmter: Pap. Lugd. V, Dieterich, Jahrb. Supplem. XVI, S. 803, Z. 34: εὐχαριστῶ σοι, ὅτι μοι [ἐφάνη] τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ μονογενές, τὸ ζῶν, Wessely, Denkschr. 1888, S. 140, Z. 8: ἐπικαλοῦμαί σε, ἱερὸν πνεῦμα, Denkschr. 1893, S. 54, Z. 1029, Kenyon S. 114: δεῦρό μοι, πυριλαμπὲς πνεῦμα, S. 39, Z. 568, Kenyon 102: τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, Dieterich, Abraxas 190, 5 in dem Zauber der Totenerweckung, für den es ja feste Anweisungen gibt: ὁρκίζω σε, πνεῦμα ἐν ἀέρι φοιτώμενον, εἴσελθε, ἐνπνευμάτωσον, δυνάμωσον, διαέγειρον τῇ δυνάμει τοῦ αἰωνίου θεοῦ τόδε σῶμα (vgl. oben S. 159 Pap. Berol. I 177). Wie in der Totenerweckung in den Leichnam, so tritt im Lichtzauber der Gott in das Feuer, Wessely, Denkschr. 1888, S. 68, Z. 965: εἴσελθε ἐν τῷ πυρὶ τούτῳ καὶ ἐνπνευμάτωσον αὐτὸν (so) θείου πνεύματος καὶ δεῖξόν μοι σοῦ τὴν ἀλκήν. Ebenso tritt Gott als πνεῦμα in den lebenden Menschen, ebenda S. 72, S. 1115: χαῖρε, τὸ πᾶν σύστημα τοῦ ἀερίου πνεύματος, χαῖρε τὸ πνεῦμα τὸ διῆκον ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν καὶ ἀπὸ γῆς τῆς ἐν μέσῳ κύτει τοῦ κόσμου ἄχρι τῶν περάτων τῆς ἀβύσσου, χαῖρε, τὸ εἰσερχόμενόν με καὶ ἀντισπώμενόν μου καὶ χωριζόμενόν μου

κατὰ θεοῦ βούληςιν ἐν χρηςτότητι πνεῦμα. Wie hier das innerweltliche πνεῦμα, obwohl selbst Gott, von Gott geschieden wird, so erscheint es auch wohl als sein Werkzeug oder seine Hülle oder sein Thron, Wessely 1888, S. 146, Z. 243: δεῦρό μοι ἐν τῇ ἁγίᾳ cου περιςτροφῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος, παντὸς κτίςτα, θεῶν θεέ, τύραννε πανόςιε, ὁ διαςτήςας τὸν κόςμον τῷ ςεαυτοῦ πνεύματι (vgl. 1893, S. 64, Z. 10: τὸ περί ςε ἔχον πνεῦμα und Dieterich, Jahrb. f. Phil., Supplem. XVI, S. 814, 18 und 817, 21 sowie Kenyon, Greek Pap. I, S. 119, Z. 962 die Gottesbezeichnung ὁ ἐπὶ κενῷ πνεύματι, der auf der 'leeren Luft', oder Wessely 1893, S. 54, Z. 1026, Kenyon S. 114: ὁ ἐν τῷ ςτερεῷ πνεύματι, der auf der 'festen Luft', der Umwallung des κόςμος, throntì). Der Gott ist für die Menschen πνευματοδώτης (Wessely, Denkschr. 1888, S. 79, Z. 1371) und man ruft ihn an: ὄνομά cου καὶ πνεῦμά cου ἐπ' ἀγαθοῖς (Dieterich, Abraxas 196, 19). Daß auch die Vorstellung, der so begnadete Mensch sei ein Tempel oder Haus des Gottes oder Geistes und müsse daher körperlich und geistig rein sein, schon im Zauber begegnet, sei beiläufig erwähnt; den Beweis bietet Apuleius *Apol.* 43: *ut in eo . . . divina potestas quasi bonis aedibus digne diversetur*, womit man etwa die Deklamation des Arellius Fuscus über Kalchas (Seneca *suas.* III 5) vergleichen kann: '*cur iste in[ter] eius ministerium placuit? cur hoc os deus elegit? cur hoc sortitur potissimum pectus, quod tanto numine impleat?*'

Besonders bezeichnend für die Gesamtvorstellung ist das Gebet des Propheten Urbicus (Pap. Lugd. V, Dieterich, Jahrb., Supplem. XVI, S. 812, Z. 12 ff.), dessen orientalischer Ursprung sich wohl in dem noch fühlbaren, psalmenartigen Bau der Sätze und der in Ägypten häufigen Vierteilung der Formeln zeigt: ἠνοίγηςαν αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ, ἠνοίγηςαν αἱ πύλαι τῆς γῆς, ἠνοίγη ἡ ὅδευςις τῆς θαλάςςης, ἠνοίγη ἡ ὅδευςις τῶν ποταμῶν, ἠκούςθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πάντων θεῶν καὶ δαιμόνων. Das Weltall erschloß sich dem Gebet des Mysten (vgl. Corp. Herm. XIII 17: πᾶςα φύςις κόςμου προςδεχέςθω τοῦ ὕμνου τὴν ἀκοήν· ἀνοίγηθι γῆ κτλ.). Das Wort

πνεῦμα bezeichnet hier das Gebet, das (zauberkräftige) Wort, wie Wessely, Denkschr. 1888, S. 147, Z. 281 (τὴν ἀξίωσιν, τὴν λιτανίαν, τὴν προσύψωσιν, τὴν ἀναφορᾶν τοῦ πνεύματος τοῦ λεκτικοῦ). Die Gottheit, die πνεῦμα ist, hörte sein πνεῦμα. Das wird in strengster Responsion ausgeführt: ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος οὐρανίου, ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ἐπιγείου, ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος θαλασσίου, ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ποταμίου (der Genetiv πνεύματος bezeichnet jedesmal die Gesamtheit der göttlichen Wesen, die in diesem Teile der Welt wohnen). Da sie sein Wort gehört haben, sollen sie nun ihre Kraft leihen: δότε οὖν πνεῦμα τῷ ὑπ' ἐμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστηρίῳ, θεοί, οὓς (θεους Pap.) ὠνόμασα καὶ ἐπικέκλημαι, δότε πνοὴν τῷ ὑπ' ἐμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστηρίῳ (dem Zaubermittel). Für δότε πνεῦμα findet sich an ähnlichen Stellen δὸς δύναμιν, und πνεῦμα und δύναμις erscheinen als vollkommen synonym, auch wo sie Gottwesen bezeichnen. Die sinnliche Bedeutung von πνεῦμα tritt dabei in der Aufnahme durch πνοή besonders klar zutage; durch Anhauchen gibt der Gott Leben und Kraft.

Auch die Adjektivbildung πνευματικός findet sich, freilich, wie die entsprechende Bildung ψυχικός an nur einer Stelle, und zwar in der technischen Bedeutung übersinnlich (so wie es nur das πνεῦμα kann), also im Grunde in rein 'gnostischem' Gebrauch; Wessely, Denkschr. 1888, S. 89, Z. 1778 wird Eros (Harpokrates) angerufen als πάσης πνευματικῆς αἰσθήσεως κρυφίων πάντων ἄναξ (die Geheimnisse Gottes kann man nur mit der πνευματικὴ αἴσθησις wahrnehmen; das Gegenstück gibt Corp. Herm. XIII 6, indem es von einem αἰσθητῶς νοεῖν des Übersinnlichen spricht).

Zugrunde liegt ein Sprachgebrauch, der die unsichtbare Lebenskraft in uns πνεῦμα (bewegte Luft) nennt; ihre Gleichartigkeit mit der unsichtbaren Kraft über uns (Gott) wird stark empfunden; wie das πνεῦμα in uns zum σῶμα in Gegensatz tritt, so das πνεῦμα im allgemeinen als das Übersinnliche zu dem Sinnlichen.

Die zugrunde liegende Vorstellung kehrt bei vielen Völkern wieder (man denke an *animus* und *anima*) und ist natürlich auch dem griechischen nicht fremd; auch hier findet sich in alter Zeit πνεῦμα für Seele (vgl. Rohde, Psyche[3] II 258, 3); aber schnell wird aus dem ἄνω τὸ πνεῦμα διαμένει κατ' οὐρανόν (Epicharm fr. 265 Kaibel, vgl. Euripides Suppl. 533), das αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθών. Daß die Stoa πνεῦμα als die Seelensubstanz faßt, ist bekannt; es ist, streng gefaßt, die Vorstufe für die ψυχή und die Geburt eine μεταβολὴ τοῦ πνεύματος εἰς ψυχήν, doch ist der Gebrauch auch freier; ein Epiktet mag fragen (II 1, 17): θάνατος τί ἐστι; . . . τὸ σωμάτιον δεῖ χωρισθῆναι τοῦ πνευματίου, ὡς πρότερον ἐκεχώριστο (vgl. Epicharm fr. 245 Kaibel). Aber schwerlich würde das genügen, den hellenistischen Sprachgebrauch, den ich oben verfolgte, zu erklären. Die Philosophie wirkt nicht namhaft ein, eher ein orientalischer Sprachgebrauch. Es ist immerhin beachtenswert, daß sich bei Paulus alle Stellen aus dem hellenistischen Gebrauch erklären lassen (vor allem auch die, bei welchen gar nicht zu entscheiden ist, ob von dem πνεῦμα des Menschen oder von einem göttlichen πνεῦμα die Rede ist, wie z. B. I. Kor. 5, 4. 5). Ob ebenso leicht alle aus dem hebräischen Gebrauch von *ruach* und *nephesch* oder dem Gebrauch von πνεῦμα in der Septuaginta zu verstehen sind, wird der Theologe entscheiden müssen. Sehe ich recht, so gilt die Beobachtung einer relativen Unabhängigkeit des Paulus von dem Einfluß der Septuaginta (Deißmann, Die neutestamentliche Formel 'in Christo Jesu', S. 66 ff.) nicht nur in syntaktischer, sondern recht oft auch in lexikalischer Hinsicht, nur muß man, um sich das fühlbar zu machen, die heidnischen Literaturkreise ins Auge fassen, deren Sprache ähnlich sein kann.

Zauber und Mysterium haben die alte, z. T. allgemein menschliche Vorstellung noch in ihrer Einfachheit erhalten. Wenn der Mithrasmyste durch das πνεῦμα Gott schauen will und in ihm das ἱερὸν πνεῦμα atmen soll, so ist die erste Vorschrift: ἕλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα τρὶς ἀνασπῶν, ὃ δύνα-

cαι, καὶ ὄψει cεαυτὸν ἀνακουφιζόμενον καὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος, ὥcτε cε δοκεῖν μέcον τοῦ ἀέρος εἶναι; es folgt die θεία θέα, wie sie in der Mantik regelmäßig dem Einatmen der Flamme des Altars folgt (vgl. z. B. Statius Achilleis I 520 ff.). Auch die weitere Vorstellung, daß jeder Verstorbene πνεῦμα wird und jedes πνεῦμα ein wunderbares Wissen und wunderbare Kraft hat, ist aus der Mantik allbekannt. Aus der volkstümlichen Theologie führe ich die Nachbildung einer ursprünglich erbaulichen Hades-Vision bei dem Alchemisten Zosimos an (Berthelot, *Les alchimistes grecs*, p. 107 ff.). Er schaut im Traum einen hohen Altar, zu dem Treppen herauf und von dem andere Treppen herniederführen (ähnlich ist die Himmelsvorstellung in dem mandäischen Buch Dinanukht — der Titel ist persisch und bedeutet die ἀπόκρυφα der Religion —: der Mensch muß eine Anzahl von Leitern heraufsteigen, wie in der Mithrasweihe der bekannten Schilderung des Celsus Orig. VI 22). Ein Mann, der am oberen Rande steht, wie Zosimos später erfährt, Ion, ὁ ἱερεὺς τῶν ἀδύτων, verkündet p. 108, 5: πεπλήρωκα τὸ κατιέναι με ταύτας τὰς δεκαπέντε cκοτοφεγγεῖς κλίμακας καὶ ἀνιέναι με τὰς φωτολαμπεῖς κλίμακας (Ähnliches in den Isismysterien und öfter), καὶ ἔcτιν ὁ ἱερουργῶν καὶ καινουργῶν με· ἀποβαλλόμενος τὴν τοῦ cώματος παχύτητα καὶ ἐξ ἀνάγκης ἱερατευόμενος πνεῦμα τελοῦμαι. In einer späteren Vision hat Zosimos selbst die Treppen erstiegen und schaut in der Höhlung des Altars kochendes Wasser und in ihm Menschen; er wird von einem Führer belehrt, p. 109, 9: αὕτη ἡ θέα, ἣν ὁρᾷς, εἴcοδός ἐcτι καὶ ἔξοδος καὶ μεταβολή. Es ist, wie er auf weitere Fragen hört, der τόπος τῆς ἀcκήcεως, p. 109, 12: οἱ γὰρ θέλοντες ἄνθρωποι ἀρετῆς τυχεῖν ὧδε εἰcέρχονται καὶ γίνονται πνεύματα φυγόντες τὸ cῶμα. Man wird das nur durch eine qualvolle Verwandelung, vgl. 108, 17: ἕως ἂν ἔμαθον μεταcωματούμενος πνεῦμα γενέcθαι. Er fragt seinen Führer: καὶ cὺ πνεῦμα εἶ; und erhält zur Antwort: καὶ πνεῦμα καὶ φύλαξ πνευμάτων. Auch Zosimos erfährt jene Loslösung von seinem Leibe und hört, daß er damit den Abstieg über die Treppen (zum Hades, und not-

wendig auch den Aufstieg) vollzogen hat und hierdurch τέλειος geworden ist; eine göttliche Stimme erschallt: ἡ τέχνη πεπλήρωται.

Daß in der Einzelausführung auch die chemischen Vorgänge in Bildern aus der Mysteriensprache angedeutet werden, hat sein Gegenbild in vielen anderen Schriften; immer wieder wird von dem σῶμα eines Stoffes sein πνεῦμα oder seine ψυχή geschieden oder σῶμα, ψυχή und πνεῦμα nebeneinander erwähnt, und natürlich erscheint auch das σῶμα πνευματικόν und andere Begriffe hellenistischer Mystik, wie z. B. δόξα. Besonders klar ist der Ursprung in der angeblichen Lehre einer Königin Kleopatra an die Philosophen (Alchemisten), einer Schrift, die einst die älteste Anthologie der alchemistischen Literatur eröffnete und aus dem Aramäischen von einem ägyptisch-griechischen Bearbeiter übersetzt ist. Ich habe sie in den Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen 1919, S. 1 ff., herausgegeben (bei Berthelot a. a. O. 293, 3—298, 9). Vorausgesetzt werden überall Wiedergeburts- oder Auferstehungs-(Erweckungs-)Mysterien, z. T. in engstem Anklang an iranische Formeln, die uns in mandäischen oder manichäischen Texten erhalten sind. Man vergleiche Fragen wie S. 292, 18: πῶς κατέρχονται τὰ ὕδατα τὰ εὐλογημένα τοῦ ἐπισκέψασθαι τοὺς νεκροὺς παρειμένους καὶ πεπεδημένους καὶ τεθλιμμένους ἐν σκότῳ καὶ γνόφῳ ἐντὸς τοῦ Ἅιδου, καὶ πῶς εἰσέρχεται τὸ φάρμακον τῆς ζωῆς καὶ ἀφυπνίζει αὐτοὺς ὡς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι und Schilderungen wie 293, 16: ὅταν δὲ ἐνδύσωνται τὴν δόξαν ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ τὴν χροιὰν τὴν περιφανῆ, ἐκεῖ ὁράσεις μείζονες, ἐκεῖ δόξα κεκρυμμένη, τὸ σπουδαζόμενον κάλλος καὶ χοότης μεταβληθεῖσα εἰς θεότητα, 296, 14: τότε φωτίζεται τὸ σῶμα καὶ χαίρεται ἡ ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα ὅτι (ὅτε Hs.) ἀπέδρα τὸ σκότος ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ καλεῖ ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα τὸ πεφωτισμένον· Ἔγειραι ἐξ Ἅιδου καὶ ἀνάστηθι ἐκ τοῦ τάφου καὶ ἐξεγέρθητι ἐκ τοῦ σκότους· ἐνδέδυσαι γὰρ πνευμάτωσιν καὶ θείωσιν, ἐπειδὴ ἔφθακεν καὶ ἡ φωνὴ τῆς ἀναστάσεως καὶ τὸ φάρμακον τῆς ζωῆς εἰσῆλθεν πρός σέ. τὸ γὰρ πνεῦμα πάλιν εὐφραίνεται ἐν τῷ

ϲώματι [καὶ ἡ ψυχὴ ἐν ᾧ ἐϲτιν] καὶ τρέχει κατεπεῖγον ἐν χαρᾷ εἰς τὸν ἀϲπαϲμὸν αὐτοῦ καὶ ἀϲπάζεται αὐτό. καὶ οὐ κατακυριεύει αὐτοῦ ϲκότος, ἐπειδὴ ὑπέϲτη ⟨πλῆρες⟩ φωτός, καὶ οὐκ ἀνέχεται αὐτοῦ χωριϲθῆναι ἔτι εἰς τὸν αἰῶνα. καὶ ⟨ἡ ψυχὴ⟩ χαίρεται ἐν τῷ οἴκῳ αὐτῆς, ⟨ἐν ᾧ ἐϲτιν⟩, ὅτι καταλιποῦϲα (καλύπτουϲα Hs.) αὐτὸ ἐν ϲκότει εὗρεν αὐτὸ πεπληϲμένον φωτός, καὶ ἡνώθη αὐτῷ, ἐπειδὴ θεῖον γέγονεν κατ᾽ αὐτὴν, καὶ οἰκεῖ ἐν αὐτῷ (αὐτῇ Hs.)· ἐνεδύϲατο γὰρ θεότητος φῶς [καὶ ἡνώθηϲαν] καὶ ἀπέδρα ἀπ᾽ αὐτοῦ τὸ ϲκότος. καὶ ἡνώθηϲαν πάντες ἐν ἀγάπῃ, τὸ ϲῶμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα, καὶ γεγόναϲιν ἕν. Man beachte wie in dieser heidnischen Schilderung eines Mysteriums eine Dreiteilung des Menschen in Leib, Seele und Geist zugrunde gelegt ist, die sowohl in der mandäischen und manichäischen Religion wie auch an vielen Stellen des Paulus wiederkehrt. Dieselbe Anschauung von der Vergottung hat Philo *De vita Moys.* II 288 (oben S. 140). Dieselbe Vorstellung, nur übertragen auf Seele und Geist, finden wir bei Mandäern und Manichäern und hier auch ein selbst äußerlich ähnliches Erweckungsmysterium. Vergleichbar ist weiter 297, 8: τὸ γὰρ πῦρ αὐτοὺς ἥνωϲεν καὶ μετέβαλεν, καὶ ἐκ τοῦ κόλπου τῆς γαϲτρὸς αὐτοῦ ἐξῆλθον [ὁμοίως (ὅμως Hs.) καὶ ἐκ τῆς γαϲτρὸς τῶν ὑδάτων καὶ ἐκ τοῦ ἀέρος τοῦ διακονοῦντος αὐτοῖς] καὶ αὐτὸ ἐξήνεγκεν αὐτοὺς ἐκ τοῦ ϲκότους εἰς φῶς καὶ ἐκ πένθους εἰς φαιδρότητα καὶ ἐξ ἀϲθενείας εἰς ὑγείαν καὶ ἐκ θανάτου εἰς ζωήν, καὶ ἐνέδυϲεν αὐτοὺς θείαν δόξαν πνευματικήν, ἣν οὐκ ἐνεδιδύϲκοντο τὸ πρίν (vgl. I. Kor. 15, 42. 43), ὅτι ἐν αὐτοῖς (wohl αὐτῷ) κέκρυπται ὅλον τὸ μυϲτήριον καὶ ⟨τὸ⟩ θεῖον ἀναλλοίωτον ὑπάρχει. διὰ γὰρ τῆς ἀνδρείας αὐτῶν (wohl αὐτοῦ) ϲυνειϲέρχονται ἀλλήλοις τὰ ϲώματα ⟨καὶ⟩ ἐξερχόμενα ἐκ τῆς γῆς ἐνδύονται φῶς καὶ δόξαν θείαν, ἐπειδὴ ηὐξήθηϲαν κατὰ φύϲιν καὶ ἠλλοιώθηϲαν τοῖς ϲχήμαϲι καὶ ἐξ ὕπνου ἀνέϲτηϲαν καὶ ἐκ τοῦ Ἅιδου ἐξῆλθον. ἡ γαϲτὴρ γὰρ ἡ τοῦ πυρὸς ἔτεκεν αὐτοὺς (wohl αὐτὰ) καὶ ἐξ αὐτῆς ἐνεδύϲαντο δόξαν καὶ αὕτη ἤνεγκεν εἰς ἑνότητα μίαν καὶ ἐτελειώθη ἡ εἰκὼν ϲώματι καὶ ψυχῇ καὶ πνεύματι καὶ ἐγένοντο ἕν. Die Auferstehung ist eine Wiedergeburt aus Gott. Der Begriff

des Abbildes (nämlich des göttlichen Urmenschen) spielt bei den Mandäern eine große Rolle. Auf den eigentümlichen Gebrauch des Wortes δόξα, den Paulus also durchaus nicht bloß der Septuaginta entlehnt und selbst fortgebildet zu haben braucht, werde ich später zurückkommen. Ich kenne keinen Text, der mit den mystischen Abschnitten bei Paulus lexikalisch enger verwandt wäre als diese Bilderreden eines sachlich mir leider unverständlichen, aber sicher rein heidnischen Textes, von dem ich hier einige Proben gegeben habe.

So lockend und lohnend für einen religionsgeschichtlich geschulten Chemiker die Aufgabe wäre, die Bildersprache der alchemistischen Tradition aus den Mysterien zu erklären, mir ist sie zu schwer; ich will mich daher nur an die Grundanschauungen der Zosimos-Vision und nur an die Einführung halten. Das Vorbild war jedenfalls eine volkstümlich theologische Erzählung von dem τόπος κολάσεως, an welchem die Menschen sich von den Leibern lösen und damit πνεύματα werden, d. h. zunächst nur Seelen; übertragen ist in sie die Mysterienvorstellung, daß durch eine Art freiwilligen Todes oder der ἄσκησις der τέλειος zum πνεῦμα (hier in höherem Sinne, eine Art θεῖον πνεῦμα) wird. Sie ist uns nicht fremd. Wenn Apollonios auch nach seinem Tode bei 'den Hellenen' bleiben und an ihren Opfern und Versammlungen teilnehmen will (Hellenistische Wundererzählungen S. 49. 50), so bietet sich für diese Vorstellung wohl in uralt griechischen Anschauungen ein gewisser Anhalt, aber stärker wirkt jedenfalls die neue mystische Anschauung, daß der θεῖος ἄνθρωπος oder πνευματικός als πνεῦμα bei den Seinen bleibt. Man darf die Frage vielleicht aufwerfen, ob jene mystische Literatur, die im späten Judentum an die Namen alter Propheten und θεῖοι ἄνδρες schließt, an diese Pneumavorstellungen irgendwie anknüpft. Doch nicht in das Gebiet der großen Literatur möchte ich sie zunächst verfolgen, sondern für jetzt auf dem Boden volkstümlicher Rede und Anschauung bleiben. Ich wähle als letztes Beispiel die Schilderung phönizischer und palästinensischer Propheten, die Celsus (bei Origenes VII 9) nach eigener Kenntnis zu geben

behauptet; jeder sagt ἐγὼ ὁ θεός εἰμι, ἢ θεοῦ παῖς, ἢ πνεῦμα θεῖον. Gewiß erinnern die Worte lebhaft an die Worte der montanistischen Prophetin Maximilla (Eusebios, *Hist. Eccl.* V 16, 17, p. 466, 20 Schwartz) 'ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις', aber nichts berechtigt zu der Annahme, daß Celsus Montanisten beschreiben will (vgl. auch Poimandres 222). Ähnlich sprechen auch mandäische und andere rein heidnische Texte. Die lehrreichen Ausführungen die Gillis P:son Wetter in seinem Buche 'Der Sohn Gottes', Forschungen z. Religion u. Literatur d. Alten und Neuen Testaments, Neue Folge IX, Göttingen 1916, geboten hat, lassen sich noch beträchtlich erweitern. Grundanschauung und Sprachgebrauch sind bei Christ und Heide gleich. Wir müssen uns abgewöhnen, die 'Wirkungen des Geistes' bei den Christen allein zu suchen und zu beobachten oder bei jeder Erwähnung eines θεῖον, ἱερόν oder ἅγιον πνεῦμα an christliche oder jüdische Quelle zu denken. Es wird wenig Behauptungen geben, die trotz ihrer weitreichenden Folgen so leichtfertig und anhaltslos aufgestellt sind als die noch im Jahre 1899 von Cremer verfochtene These, daß die Begriffe πνεῦμα θεοῦ und πνεῦμα ἀνθρώπου ausschließlich biblisch seien (Hauck, Realenzyklop.[3] VI S. 444. 454. 457, vgl. jetzt H. Leisegang, Der heilige Geist).

Die an sich begreifliche Sprach- und Begriffsbildung tritt durch die Mysterienreligion nun in einen Gedankenkreis ein, in welchem eine ganz andere Vorstellung von der menschlichen ψυχή sich allmählich ausgebildet hat und durch die Philosophie fest geworden ist. Es liegt auf der Hand, daß eingehende lexikalische Untersuchungen uns hier den Kampf zweier Geisteswelten bis zu gewissem Grade verfolgen und die Vorherrschaft der einen oder anderen erkennen lassen müßten, aber noch fehlen alle Vorarbeiten; auch ich kann nur ein paar versprengte Bemerkungen bieten. Es wird von vornherein klar sein, daß die neue Terminologie sich dabei in der philosophischen Sprache am wenigsten durchsetzen kann.

Den Beweis liefert vielleicht Philo. Wohl kennt er den Begriff πνεῦμα auch von dem Gottesgeiste, der sich auf den

Menschen niederläßt — wir mußten das nach der Grundauffassung des Judentums und nach Philos Verhältnis zur Septuaginta ohne weiteres erwarten, und in der Tat findet sich das Wort ab und an, so z. B. *De somniis* II 38, p. 692 M = 252 Wendl.: ὑπηχεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον —, aber, wo es angeht, meidet er es und ersetzt es durch rein griechische Wendungen. Auch die zwei Klassen von Menschen, die γνωστικοί oder πνευματικοί und die ψυχικοί, kennt er, wie ja nach seinem Verhältnis zu den Mysterienanschauungen durchaus zu erwarten war, aber er meidet jene technischen Wörter, vgl. z. B. *Quod deus sit immutabilis* 11, p. 281 M. = 55 Wendl.: οἱ μὲν ψυχῆς, οἱ δὲ σώματος γεγόνασι φίλοι. οἱ μὲν οὖν ψυχῆς ἑταῖροι νοηταῖς καὶ ἀσωμάτοις φύσεσιν ἐνομιλεῖν δυνάμενοι . . . οἱ δὲ συμβάσεις καὶ σπονδὰς πρὸς σῶμα θέμενοι ἀδυνατοῦντες ἀπαμφιάσασθαι τὸ σαρκῶν περίβλημα. Jene sind ihm die ὁρατικοὶ ἄνδρες, also eine den γνωστικοί streng entsprechende Menschenklasse; denn auch für ihn ist die γνῶσις θεοῦ im wesentlichen θέα, und die φιλοθεάμονες ἄνδρες, wie es an andrer Stelle heißt (*De somniis* II 41, p. 694 M. = 271 Wendl.), sind die wahren Priester, der τέλειος — auch er verwendet das technische Wort schon — ist der μέγας ἱερεύς, der das ἄδυτον betritt, und er ist, solange er dort weilt, nicht mehr Mensch, freilich für den frommen Juden auch nicht ganz Gott (*De somniis* II 34. 35. 28, p. 689. 690. 684 M. = 230—234. 189 Wendl.). An den ἱερεὺς τῶν ἀδύτων in der Vision des Zosimos brauche ich nur zu erinnern. Die 'wahre Magie' endlich, die Philo ebenso wie Apuleius *Apol.* 25 (wohl nach Poseidonios) als eine Art Priestertum zu fassen scheint, ist ihm eine ὀπτικὴ ἐπιστήμη (*De spec. leg.* III 18, p. 316 M. = III 100 Cohn). Das Wort ist bezeichnend; von einer γνωστικὴ ἐπιστήμη hat Plato im Sophisten gesprochen und γνῶσις und ἀγνωσία haben schon bei ihm begonnen, eine technische Bedeutung anzunehmen, aber sie geht aus von dem Gegensatz zur πρᾶξις und umschließt nur das begriffliche Erkennen; dies war wohl der Anlaß, daß Philo die ihm von der Mysteriensprache in anderem Sinne gebotenen

Worte mied und weniger mißverständliche Ausdrücke sakralen Charakters einsetzte. Die ὁρατικοί sind es nun — man kann dies nicht nachdrücklich genug betonen —, die bei ihm die allegorische Auslegung üben und allein üben sollen, vgl. *De plant.* 9, p. 335 M. = 36 Wendl.: ἰτέον οὖν ἐπ' ἀλληγορίαν τὴν ὁρατικοῖς φίλην ἀνδράσιν, oder *De Abrah.* 36, p. 29 M. = 200 Cohn: ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐπὶ τῆς ῥητῆς καὶ φανερᾶς ἀποδόσεως ἵσταται τὰ λεχθέντα, φύσιν δὲ τοῖς πολλοῖς ἀδηλοτέραν ἔοικε παρεμφαίνειν, ἣν οἱ τὰ νοητὰ πρὸ τῶν αἰσθητῶν ἀποδεχόμενοι καὶ ὁρᾶν δυνάμενοι γνωρίζουσιν, vgl. ebenda 41, p. 34 M. = 236 Cohn: ἀσώματα δὲ ὅσοι καὶ γυμνὰ θεωρεῖν τὰ πράγματα δύνανται, οἱ ψυχῇ μᾶλλον ἢ σώματι ζῶντες. Es scheint mir hier besonders klar, daß die γνωστικοί gemeint sind; er nennt sie ὁρατικοί, weil das auch den Hermetischen Schriften geläufige Bild von den Augen des Herzens oder Geistes bei ihm besonders beliebt ist, vgl. z. B. *De Abrah.* 12, p. 9 M. = 57 Cohn: ὅρασις ἡ μὲν δι' ὀφθαλμῶν . . . ἡ δὲ διὰ τοῦ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικοῦ, 15, p. 12 M. = 70 Cohn: διοίξας τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, 17, p. 13 M. = 78 Cohn: ἡ διάνοια τότε πρῶτον ἀναβλέψασα εἶδε, 18, p. 13 M. = 84 Cohn: ὁ σοφὸς ἀκριβεστέροις ὄμμασιν ἰδών τι τελειότερον νοητόν, 24, p. 19 M. = 122 Cohn: ἡ ὁρατικὴ διάνοια, 31, p. 24 M. = 162 Cohn: die διάνοια nimmt von der ὄψις den Ausgang zur σκέψις, die ὅρασις wird Anfang der σοφία und erhebt sich zur θέα des Unvergänglichen, τὸν σύμπαντα οὐρανὸν καὶ κόσμον γλιχομένη θεάσασθαι. Die Ausdrücke sind philosophisch gefärbt, oft auch die Gedanken, aber im Grunde handelt es sich immer um γνῶσις, nicht um Philosophie. So ist der Wortsinn ihm das σῶμα, der geheime Sinn die ψυχή der Schrift, vgl. *De vita contempl.* 10 p. 483 M. = 78 Cohn ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις (den Therapeuten) ἐοικέναι ζῴῳ, καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων, ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφερόμενα κατιδοῦσα καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς

φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν. Der Vergleich des Wortlauts mit dem Spiegel scheint älter und mag durch andere Vermittelung schon auf Paulus (I. Kor. 13, 12: δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι) eingewirkt haben.

Den Wortsinn nennt — um dies beiläufig zu bemerken — auch der Gnostiker Ptolemaios in seinem Briefe an Flora τὸ σωματικόν oder τὸ φαινόμενον, den Geheimsinn τὸ πνευματικόν. Von einer 'pneumatischen Auslegung' ist bei ihm noch nicht die Rede, sondern jene allgemeine Bezeichnung τὸ πνευματικόν geht aus von Ausdrücken wie ἡ κατὰ τὸ φαινόμενον νηστεία oder ἡ σωματικὴ νηστεία, der ἡ πνευματικὴ νηστεία (bei den Mandäern das große Fasten), ἡ πνευματικὴ καρδία u. dgl. entgegenstehen. Das ist zunächst nicht mehr als eine Fortbildung von Paulus I. Kor. 10, 3. 4: πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα. Daß Paulus an der gleichen Stelle unter dem Zwang dieser Worte Christus als πνευματικὴ πέτρα bezeichnet, führt zu weiteren Fortbildungen, wie sie Ignatius in πνευματικὸς στέφανος, πνευματικαὶ μαργαρῖται bietet (etwas anders der Barnabasbrief πνευματικὸς ναός und der zweite Clemensbrief πνευματικὴ ἐκκλησία). Ganz auszuscheiden ist Apok. Joh. 11, 8: τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, da offenbar hier πνευματικῶς 'in der Sprache der πνευματικοί und des πνεῦμα', d. h. in der Prophetie bedeutet. Nehmen wir hinzu, daß auch Ptolemaios von einem ὄμμα ψυχῆς redet, so ist klar, daß er ganz mit Philo übereinstimmt, nur hat er den Begriff πνεῦμα für ψυχή bewahrt. Die Rechtfertigung der Allegorie liegt auch für ihn darin, daß sie von dem ὁρατικός oder τέλειος gefunden wird; sonst wäre sie Willkür.

Lexikalisch am lehrreichsten ist vielleicht die bekannte Stelle Philos *De migr. Abr.* 16, p. 450 M. = 89 Wendl.: εἰσὶ γάρ τινες οἳ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκρίβωσαν, τῶν δὲ ῥᾳθύμως ὠλιγώρησαν . . . νυνὶ δ' ὥσπερ ἐν ἐρημίᾳ καθ' ἑαυτοὺς μόνοι ζῶντες ἢ ἀσώματοι ψυχαὶ γεγονότες (vgl. Ignatius *Smyrn.* 2: οὖσιν

ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς, die Angegriffenen selbst hätten πνεύμασιν oder πνευματικοῖς gesagt) καὶ μήτε πόλιν μήτε κώμην μήτ' οἰκίαν μήτε συνόλως θίασον ἀνθρώπων εἰδότες, τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς ὑπερκύψαντες, τὴν ἀλήθειαν γυμνὴν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐρευνῶσιν (vgl. Markos oben S. 157) . . . μηδ' ὅτι ἡ ἑορτὴ σύμβολον ψυχικῆς εὐφροσύνης ἐστὶ καὶ τῆς πρὸς θεὸν εὐχαριστίας, ἀποταξώμεθα ταῖς κατὰ τὰς ἐτησίους ὥρας πανηγύρεσι· μηδ' ὅτι τὸ περιτέμνεσθαι ἡδονῆς καὶ παθῶν πάντων ἐκτομὴν καὶ δόξης ἀναίρεσιν ἀσεβοῦς ἐμφαίνει, καθ' ἣν ὑπέλαβεν ὁ νοῦς ἱκανὸς εἶναι γεννᾶν δι' ἑαυτοῦ, ἀνέλωμεν τὸν ἐπὶ τῇ περιτομῇ τεθέντα νόμον. ἐπεὶ καὶ τῆς περὶ τὸ ἱερὸν ἁγιστείας καὶ μυρίων ἄλλων ἀμελήσομεν, εἰ μόνοις προσέξομεν τοῖς δι' ὑπονοιῶν δηλουμένοις· ἀλλὰ χρὴ ταῦτα μὲν σώματι ἐοικέναι νομίζειν, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα· ὥσπερ οὖν σώματος, ἐπειδὴ ψυχῆς ἐστιν οἶκος, προνοητέον, οὕτω καὶ τῶν ῥητῶν νόμων ἐπιμελητέον. In die an Poseidonios schließenden Gedanken von einer *naturalis* und einer *civilis theologia* (vgl. Agahd, *M. Terenti Varronis antiqu. rer. div. libri*, Jahrb. f. Philol., Supplem. XXIV, S. 143 ff. und den Schluß Philos c. 17, § 95: ἐκεῖνα μὲν οὖν ἔοικε τοῖς φύσει, ταῦτα δὲ τοῖς θέσει νομίμοις) schiebt sich die Scheidung von σῶμα und ψυχή so wunderlich ein, und so treffend ist die Schilderung der ganz individualistischen Richtung der Pneumatiker, daß ich nicht zweifle, daß Philo den Ausdruck (er wäre für sie πνεύματα γεγονότες), gekannt hat (vgl. auch oben S. 109 über die Therapeuten). Aber der Begriff der ψυχή als des Geistigen und Göttlichen im Menschen war zu fest und vorherrschend geworden, als daß er jene Terminologie annehmen konnte. Wenn ferner Paulus von πνευματικὰ σώματα spricht und die vollkommensten der Sonne vergleicht, so sahen wir schon oben (S. 140), daß Philo seinen Moses aus der Zweiheit von Leib und Seele verwandelt werden läßt in einen einheitlichen νοῦς ἡλιοειδέστατος. Auch hier scheint mir der Begriff πνεῦμα in die philosophische Sprache übertragen. Noch wenn ein Hierokles (Mullach, *Frgm. philos. graec.* I 479) von einem ψυχικὸν σῶμα redet, meint er zwar nicht ganz das, was

Paulus mit πνευματικὸν cῶμα bezeichnet; es ist vielmehr der ätherische Leib, das πνευματικόν oder αὐγοειδὲς ὄχημα der Neuplatoniker (vgl. z. B. Zeller III 2⁴, S. 714); aber schon die Gedankenverbindung bei Hierokles, der die Mysterien als Reinigung und Läuterung des ψυχικὸν cῶμα betrachtet, zeigt, daß der Begriff aus der Mysteriensprache in die philosophische übertragen ist; mitgewirkt hat natürlich die stoische Angleichung von πνεῦμα und ψυχή.

Unter der Einwirkung Platos ahmen Dichter und Redner frühzeitig die religiöse Sprache nach; ohne sie wäre Horaz Od. IV 6, 29 unverständlich: *spiritum Phoebus mihi, Phoebus artem carminis nomenque dedit poetae;* hier ist τὸ πνεῦμα das *ingenium* neben der *ars*, das πνεῦμα θεοῦ; in II 16, 38: *mihi parva rura et spiritum Graiae tenuem camenae Parca non mendax dedit* ist das πνεῦμα λεπτόν schon ein verblaßter Begriff, 'der zarte Geist der griechischen Dichtung'; II 20, 1. 2: *non usitata nec tenui ferar penna biformis per liquidum aethera vates* knüpft an den Begriff des προφήτης (ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα) die Hoffnung sogar eines persönlichen Fortlebens, das allen anderen versagt ist; weil Horaz *vates* ist, ist er δίζωος und hat zwei cώματα (vgl. Neue Jahrb. f. d. Altertumswissensch. 21, 99). Der Ausdruck wechselt die Wertung je nach der Höhe der Stimmung und nimmt bald tiefreligiösen Klang an, bald sinkt er zur konventionellen Formel herab.

Ich wähle aus griechischem Sprachgebiet Pseudo-Longin, an dessen Beispiele mich seinerzeit mein Kollege Prof. Keil erinnerte. Es ist charakteristisch, daß von den vier Fällen zwei von hervorragenden Kennern der griechischen Sprache beanstandet wurden. Unbeanstandet blieben 13, 2, p. 30, 20 Vahlen³: πολλοὶ γὰρ ἀλλοτρίῳ θεοφοροῦνται πνεύματι τὸν αὐτὸν τρόπον, ὃν καὶ τὴν Πυθίαν λόγος ἔχει τρίποδι πληcιάζουcαν, ἔνθα ῥῆγμά ἐcτι γῆς ἀναπνεῖν ὥς (ὅ?) φαcιν ἀτμὸν ἔνθεον, αὐτόθεν ἐγκύμονα τῆς δαιμονίου καθιcταμένην δυνάμεως παραυτίκα χρηcμῳδεῖν κατ' ἐπίπνοιαν, οὕτως ἀπὸ τῆς τῶν ἀρχαίων μεγαλοφυΐας εἰς τὰς τῶν ζηλούντων ἐκείνους ψυχὰς ὡς ἀπὸ ἱερῶν cτομίων ἀπόρροιαί τινες φέρονται (vgl. Philo

De vita Moys. II 7, p. 140 M. = II 40 Cohn: cυνδραμεῖν λογιcμοῖς εἰλικρινέcι τῷ Μωυcέως καθαρωτάτῳ πνεύματι) und 33, 5, p. 61, 17: τί δὲ Ἐρατοcθένης ἐν τῇ Ἠριγόνῃ; διὰ πάντων γὰρ ἀμώμητον τὸ ποιημάτιον Ἀρχιλόχου πολλὰ καὶ ἀνοικονόμητα παραcύροντος . . . κἀκείνης τῆς ἐκβολῆς τοῦ δαιμονίου πνεύματος, ἣν ὑπὸ νόμον τάξαι δύcκολον, ἆρα δὴ μείζων ποιητής; In der That hat sich der Gedanke an ein πνεῦμα oder an πνεύματα θεοφορίας (vgl. Dioskorides, Anthol. Pal. VI 220, 4) in der Ästhetik am längsten gehalten oder am frühsten wiederbelebt. Beanstandet und von Vahlen wieder verteidigt wurden c. 8, 3, p. 14, 6: τὸ γενναῖον πάθος . . . ὥcπερ ὑπὸ μανίας τινὸς καὶ πνεύματος ἐνθουcιαcτικῶς ἐκπνέον καὶ οἱονεὶ φοιβάζον τοὺς λόγους und 9, 13, p. 21, 3: τῆς μὲν Ἰλιάδος γραφομένης ἐν ἀκμῇ πνεύματος (daß hier πνεῦμα fast 'der Geist' geworden ist, zeigt der Gegensatz γῆρας; es ist der Gottesgeist, aber als dauernde Gabe).

Gewiß ist der Ausgangspunkt in der Regel nur die platonische Vorstellung von der Gottbegeisterung des Dichters, der θεία μανία, die Gleichsetzung des προφητεύειν und des Dichtens in der alten Lyrik und alter Anschauung entsprungene Bilder von einem ἐμπνέειν oder προcπνέειν (vgl. schon Hesiod Theog. 31; besonders eigenartig Tibull II 1, 35: *huc ades adspiraque mihi;* das πνεῦμα des abwesenden Messalla wird angerufen). Aber schon die Geschichte eines Wortes wie *vates* oder einer Phrase wie *plena deo* (vgl. Norden, Hermes 28, 506, Kommentar zur Aeneis VI, S. 143) würde die Neubelebung des religiösen Sinnes zeigen, und jeder dieser konventionellen Ausdrücke kann sich jetzt immer wieder zu der ursprünglich religiösen Bedeutung steigern. Zugrunde liegt immer ein Empfinden, das den menschlichen νοῦς in Gegensatz zu dem göttlichen πνεῦμα stellt. Daß die Schilderungen der religiösen Gottbegeisterung seit Vergils berühmter Beschreibung der Sibylle immer häufiger werden, bestätigt die Beobachtung (vgl. Aen. VI 46: *deus, ecce deus,* 50: *adflata est numine quando iam propiore dei,* 78: *magnum si pectore possit excussisse deum*). Ich darf die schon im Texte benutzte Lukanstelle (*Phars.*

V 161 ff.) hier vielleicht in etwas weiterem Zusammenhange bieten:

tandem conterrita virgo
confugit ad tripodes vastisque adducta cavernis
haesit et invito concepit pectore numen,
quod non exhaustae per tot iam saecula rupis
spiritus ingessit vati, tandemque potitus
pectore Cirrhaeo non unquam plenior artus
Phoebados inrupit Paean mentemque priorem
expulit atque hominem toto sibi cedere iussit
pectore.

Schon die Verbindung zeigt, daß *mens* hier nicht Gesinnung oder Verstand, sondern nur das spezifisch Menschliche, die ψυχή, bezeichnet. Ein Doppelwesen entsteht für diese Zeit, das vom Menschen nur das cῶμα hat. Die θέα μεγίcτη oder θεία θέα, die Schau, die der Gott genießt und die zum Gotte macht, wird v. 177 beschrieben:

venit aetas omnis in unam
congeriem miserumque premunt tot saecula pectus —

auch der Myste des Wiedergeburtsmysteriums schaut ja in sich die ἄπλαcτος θέα, die ihn außer Zeit und Raum rückt —

tanta patet rerum series, atque omne futurum
nititur in lucem, vocemque petentia fata
luctantur, non prima dies, non ultima mundi,
non modus oceani, numerus non derat harenae.

Die Stelle (deren Schluß aus Herodot I 77 stammt) zeigt besonders gut, wie sich für das Empfinden noch dieser Zeit Mantik und religiöse Prophetie (etwa kosmogonische und eschatologische Offenbarung) verbinden. Auch ein dauerndes Innewohnen des 'heiligen Geistes', das nicht durch Ekstase mehr herbeigeführt zu werden braucht, kennt die heidnische Anschauung; man vergleiche außer der angeführten Horazstelle z. B. Quintilians größere Deklamationen IV 3, p. 70, 4 Lehnert: *homo qui, quod certum habeo, plurimis meruerat experimentis, ut ad*

illum velut ad oracula deorum plerumque sacro spiritu pectus hominum sollicitudines metusque confugerent. Wenn später christliche Autoren sich dagegen wendeten, daß äußere Zeichen der Ekstase das ἐν πνεύματι λαλεῖν oder προφητεύειν beglaubigen müßten (z. B. Miltiades περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν), so ist auch dies nichts der christlichen Entwicklung Eigentümliches. Wir brauchen nur an die Schilderung von θεῖοι ἄνδρες wie Apollonius zu denken. Den Gegensatz bildet das erste Auftreten des Alexander von Abonoteichos.

Die Schilderung Lukans führt uns am besten zu den zwei Stellen der katholischen Briefe, die ich im Text nicht berücksichtigt habe, Judas v. 19: 'um die letzte Zeit werden Spötter kommen, die nach den Gelüsten ihrer Gottlosigkeit leben; das sind die, welche Trennung stiften, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες', und Jakobus 3, 13: 'wer weise unter euch ist und verständig, zeige die Früchte rechtschaffenen Wandels und Verträglichkeit seiner Weisheit; wenn ihr eifersüchtige Bitterkeit und Streit im Herzen habt, so rühmt euch eurer Weisheit nicht; οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλ' ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης'. Den Gegensatz zu der wahren Gottbegeisterung bildet auch im Johannesevangelium das δαιμόνιον ἔχειν (vgl. Poimandres 223, 2), das man den Samaritanern nachsagt; ähnliches Empfinden bedingt bei Hermas Mand. XI den Gegensatz von πνεῦμα ἐπίγειον (vgl. oben 162) und πνεῦμα θεῖον. Freilich ignoriert Hermas den Begriff ψυχικός und nennt den Propheten lieber πνευματοφόρος. Seine Schilderung der ψευδοπροφῆται zeigt, daß er sie den Heiden gleichsetzt, und daß in der Tat das hellenistische Prophetentum in christlichen und heidnischen Gemeinden ähnliche Züge aufwies, vgl. Mand. XI 2: οἱ δίψυχοι ὡς ἐπὶ μάντιν ἔρχονται καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτόν, τί ἄρα ἔσται αὐτοῖς· κἀκεῖνος ὁ ψευδοπροφήτης, μηδεμίαν ἔχων ἐν ἑαυτῷ δύναμιν πνεύματος θείου, λαλεῖ αὐτοῖς κατὰ τὰ ἐπερωτήματα αὐτῶν καὶ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς πονηρίας αὐτῶν . . . τινὰ δὲ καὶ ῥήματα ἀληθῆ λαλεῖ· ὁ γὰρ διάβολος πληροῖ αὐτὸν τῷ αὐτοῦ πνεύματι mit Pap. Berol. I 174: ἐὰν δέ τίς σε ἐρωτήσῃ, τί κατὰ ψυχὴν ἔχω, ἢ τί μοι ἐγένετο ἢ

γε μέλλει γενέcθαι, ἐπερώτα τὸν ἄγγελον (den πάρεδρος δαίμων), καὶ ἐρεῖ coι cιωπῇ· cὺ δὲ ὡς ἀπὸ cεαυτοῦ λέγε τῷ ἐπερωτῶντί cε (vgl. oben S. 100). Auch in den beiden Briefstellen werden jene Männer, die sich ihrer 'Weisheit' rühmen und beanspruchen, πνευματικοί zu heißen, den Heiden gleichgestellt: sie dienen den Dämonen und sind unsittlich. So sind sie natürlich nur ψυχικοί; der Besitz des πνεῦμα ist nur innerhalb der vollen Gemeinschaft denkbar. An beiden Stellen ist das Wort technisch gebraucht, in demselben Sinne wie bei Paulus, nur ist ψυχικός im Werte noch gesunken, da es hier von einer mehr judaisierenden, d. h. kirchlichen und werkgerechten Richtung gegen die individualistische und hellenistische Gnosis zurückgeschleudert wird; sein ursprünglicher Sinn ist auch hier nur 'menschlich'. Mit Sicherheit zeigt sich ferner, daß eine dritte Kategorie von cαρκικοί noch nicht geschieden wird. Auch Ignatius kennt ihn noch nicht; πνεῦμα und cάρξ, adjektivisch πνευματικός und cαρκικός = ἀνθρώπινος sind für ihn die beiden sich ergänzenden Gegensätze (vgl. z. B. *Ad Smyrn.* 13, 2: ἀγάπη cαρκική τε καὶ πνευματική mit *Ad Ephes.* 5, 1: cυνήθεια οὐκ ἀνθρωπίνη, ἀλλὰ πνευματική); Christus ist ihm cαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος (*Ad Ephes.* 7, 2). Wie kam die reife Gnosis dazu, in ihren großen Systemen die beiden Paare von Gegensätzen zu verbinden und drei Kategorien, cαρκικοί, ψυχικοί, πνευματικοί zu scheiden? Die Ausflucht, daß sie allein aus der einen Paulusstelle (I. Kor. 3, 1) herausgedeutet seien, wird wenige befriedigen; mußte doch diese Stelle geradezu auf den Kopf gestellt werden, um die cαρκικοί als niedrigste Menschenklasse aus ihr zu gewinnen. Einen gewissen Anhalt bot zunächst wohl die früher erwähnte iranische Dreiteilung des Menschen in Körper, Seele und Geist. Wir dürfen bei der bekannten Grundrichtung des Gnostizismus weiter auch darauf verweisen, daß auch die hellenistischen Mysterienreligionen ja drei Klassen von Menschen schieden und zwischen die Ungläubigen und die τέλειοι noch die Proselyten oder *religiosi* stellten. Das Bedürfnis, einen Unterschied zwischen den beiden niederen Klassen

zu machen, mußte sich dann notwendig in einer Religion steigern, die zu allen andern im Gegensatz stehen wollte und daher jener untersten Klasse die beiden obern ganz anders scharf entgegenstellen mußte. Vor allem der Begriff der Kirche war jetzt schon voll entwickelt und wirkte, selbst wo er nicht in ganzem Umfang anerkannt wurde; der Gnostiker wollte nicht austreten (vgl. oben S. 105 und für die Valentinianer besonders E. Schwartz, Nachr. d. Kgl. Ges. Göttingen 1908, S. 130ff., 131 A. 1). Aber daß man sprachlich zu dem Begriff ψυχικός zurückkehrte und ihn gegenüber der früheren Entwertung nun wieder mächtig hob, läßt sich zugleich sicher auch daraus erklären, daß auf hellenischem Gebiete auch die Vorstellung von der Göttlichkeit der ψυχή zu fest gewurzelt ist und der Gegensatz von ψυχή und cῶμα (cάρξ) zu stark empfunden wird. Das Substantiv ψυχή, auf das sich die Entwertung, die in ψυχικός liegt, nicht voll auszudehnen vermag, wird immer wieder in Verbindung mit der Gottheit gebracht (vgl. z. B. das Gebet der Mithrasliturgie) oder erscheint neben πνεῦμα fast als synonym. Eine Abschwächung des Gegensatzes ψυχικός und πνευματικός mußte unvermeidlich erscheinen. Trotzdem wird die ursprüngliche Vorstellung dabei festgehalten. Die Valentinianer, die Irenaeus I 7, 1 schildert, beschreiben z. B. den ἱερὸς γάμος der Achamoth und des Soter mit dem Zusatz: τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδυcαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους, ἀκρατήτως καὶ ἀοράτως ἐντὸς πληρώματος εἰcελθόντας, νύμφας ἀποδοθήcεcθαι τοῖς περὶ τὸν Σωτῆρα ἀγγέλοις, und die Markosier (ebenda I 21, 5) schildern die ἀπολύτρωcις ähnlich: αὐτὸν δὲ πορευθῆναι εἰς τὰ ἴδια (vgl. Wessely, Denkschr. d. K. K. Akad. 1888 S. 71 Z. 1060: χώρει, κύριε, εἰς ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βαcιλεῖα, εἰς ἴδιον δρόμημα, bei der Entlassung des Gottes), ῥίψαντα τὸν δεcμὸν αὐτοῦ, τουτέcτι τὴν ψυχήν. Hier ist die ψυχή ein ἐπίγειον ἔνδυμα τοῦ πνεύματος und auf sie übertragen, was sonst vom cῶμα gesagt wurde; zum vollen πνεῦμα macht erst der Verlust der ψυχή. Anders und doch ähnlich finden sich Origenes und Philo an den oben S. 139 und 140 ange-

führten Stellen mit der Schwierigkeit ab, das Verhältnis der ψυχή zum πνεῦμα (bzw. νοῦς) zu bestimmen; sie nehmen eine Verwandlung der ψυχή in das πνεῦμα (oder den νοῦς) an; aber die ψυχή muß auch bei dieser Darstellung vergehen.

Dann muß freilich mit jener Grundanschauung irgendwie auch die vielbehandelte Frage zusammenhängen, ob Christus auf Erden eine ψυχή gehabt hat. In einem ganz vorzüglichen Buche hat M. Pohlenz (Vom Zorne Gottes, Göttingen 1909) dargelegt, wie völlig die Beantwortung von der griechisch-philosophischen Auffassung der ψυχή und dem für den Griechen selbstverständlichen Dogma, daß Gott ohne πάθη sein muß, abhängt; die These Harnacks, daß griechische Philosophie, nicht orientalischer Glaube die erste Dogmenbildung bestimmt, könnte kaum wirkungsvoller als durch diese feinen und lichtvollen Darlegungen verteidigt werden. Nur scheint mir dabei die Grundfrage vielleicht zu wenig berücksichtigt, woher denn das neue Element, das hinzutritt, woher das πνεῦμα stammt. Erst seine Einführung durch den Gnostizismus macht die Fragestellung begreiflich und den Lösungsversuch, da Christus Gott sei, müsse das πνεῦμα bei ihm an Stelle der ψυχή getreten sein, verständlich. Aber auch die hiernach gebildete These der Großkirche, wenn Christus Mensch gewesen sei, so müsse er eine ψυχή gehabt haben, gewinnt aus der Kenntnis der zugrundeliegenden Anschauung von dem πνευματικός, der nicht mehr Mensch ist, erst volles Leben. Wohl sind die Argumente aus der Rüstkammer griechischer Philosophie geholt und die Erinnerung an die Grundanschauung der Mysterienreligion ist nur noch dunkel, der Gnostizismus ist überwunden, aber das Erbe, das er aus dem Orient gebracht hat, der Begriff des πνευματικός, wirkt dennoch weiter, wie in der griechischen Kirche bis in die neueste Zeit.

Es wäre wichtig, etwas weiter zu verfolgen, wie sich die immer religiöser werdende Philosophie müht, mit dem neuen Begriff des πνεῦμα fertig zu werden und ihn in ihre Terminologie einzufügen oder zu übersetzen. Die Rückwirkung auf die religiöse Literatur zeigt sich, wenn in den Hermetischen

Schriften allgemein νοῦς für πνεῦμα, ἔννους für πνευματικός, ἄνους für ψυχικός eintritt (über den Gebrauch des Paulus vgl. S. 190); seltener finden wir λόγος, doch bietet Kap. XII 6. 7 die zunächst befremdende Bezeichnung ἐλλόγιμος für den Pneumatiker, der vollkommen sündlos, weil dem Zwange der εἱμαρμένη enthoben, nur dem Leibe nach zu sündigen scheinen kann (vgl. S. 44); es ist charakteristisch, daß zur Erklärung hinzugefügt wird: ὧν ἔφαμεν τὸν νοῦν ἡγεμονεύειν. Der Gegensatz ist ἄλογοι (gleich ψυχικοί), und natürlich werden diese ἄλογοι mit den ἄλογα ζῷα verglichen (so öfters in dieser Literatur, aber auch im Judasbrief v. 10). Aus diesem Zusammenhang ist zunächst Römerbrief 12, 1 zu erklären: παραϲτῆϲαι τὰ ϲώματα ὑμῶν θυϲίαν ζῶϲαν, ἁγίαν, εὐάρεϲτον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν. Von einem 'vernünftigen Gottesdienst' kann weder nach griechischem Sprachgebrauch noch dem Zusammenhang oder dem Gedankenkreis des Paulus die Rede sein. Mit vollstem Recht betont Lietzmann, daß der Hermetische *terminus technicus* λογικὴ θυϲία vorausliegt (I 31: δέξαι λογικὰς θυϲίας ἁγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς ϲὲ ἀνατεταμένης. XIII 18: ὁ ϲὸς λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ ϲε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ λογικὴν θυϲίαν. 21: Τὰτ θεῷ πέμπω λογικὰς θυϲίας· θεὲ καὶ πάτερ, ϲὺ ὁ κύριος, ϲὺ ὁ νοῦς· δέξαι λογικὰς θυϲίας, ἃς θέλεις ἀπ' ἐμοῦ ... διὰ τοῦ Λόγου). Sehen wir doch in der Hermetik noch, wie die Formel entstanden ist. Sie wurde geprägt, als in dem mystischen Kult das Dankgebet, das Opfer im Wort, für das im Mysterienkult übliche Dankopfer, das ἔργον, eintrat (vgl. den Schluß des Asclepius). Sie steigerte sich durch die Vorstellung, daß der Geweihte selbst der persönlich gedachte Λόγος θεοῦ ist; er kann nur solche Opfer bringen (Corp. Herm. XIII, vgl. Plutarch oben S. 105). Das Bewußtsein des Gegensatzes von λόγος und ἔργον ist Paulus schon entschwunden; λογικός heißt für ihn einfach 'geistig, vergeistigt', ja Zahn hat dem Sinne nach vollkommen recht, wenn er sagt: es ist die λατρεία, welche dem πνευματικός eignet und wohl ansteht; nur läßt sich der sprachliche Ausdruck ohne die Entwicklung des *terminus technicus* in der hellenistischen Mystik

gar nicht erklären. Dieselbe Abhängigkeit von ihr zeigt I. Petr. 2, 5: ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (vgl. Corp. Herm. XIII 21: θεῷ πέμπω λογικὰς θυσίας — σύ, ὦ τέκνον, πέμψον δεκτὴν θυσίαν τῷ πάντων πατρὶ θεῷ. ἀλλὰ καὶ πρόσθες, ὦ τέκνον, 'διὰ τοῦ Λόγου'). Beide Worte gehen vollständig ineinander über; wenn Paulus bei einer handgreiflichen Übertragung alttestamentlicher Vorstellungen in die Mysterienanschauung I. Kor. 10, 3. 4 von einem πνευματικὸν βρῶμα καὶ πόμα spricht, so steht in dem jüngeren Brief I. Petr. 2, 2 dem gegenüber: ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν, εἴπερ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος. Dabei zeigt der Zusammenhang, daß λογικός hier 'sündlos machend, heiligend', kurz πνευματικός in dem Sinne von θεῖος bedeutet, den dies Wort ja auch unmittelbar danach in der Formel οἶκος πνευματικός, ἱεράτευμα ἅγιον hat. Es ist hoffentlich in der Gegenwart nicht mehr möglich I. Petr. 2, 2 als Erinnerung an die ganz anders geartete Stelle I. Kor. 3, 2 zu fassen: γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα· οὔπω γὰρ ἐδύνασθε. Zu bekannt ist jene Stelle des phrygischen Mysten Sallust περὶ θεῶν 4: ἑορτὴν ἄγομεν διὰ ταῦτα· καὶ πρῶτον μὲν ὡς καὶ αὐτοὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῇ Νύμφῃ συνόντες ἐν κατηφείᾳ ἐσμέν, σίτου τε καὶ τῆς ἄλλης παχείας καὶ ῥυπαρᾶς τροφῆς ἀπεχόμεθα· ἑκάτερα γὰρ ἐναντία ψυχῇ (philosophisch für πνεύματι, mit der ῥυπαρὰ τροφή vgl. Porphyrios *De abstin.* I 41. 42). εἶτα δένδρου τομαὶ καὶ νηστεία, ὥσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον. ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφή, ὡς ἀναγεννωμένων. ἐφ' οἷς ἱλαρεῖαι καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος. Ähnliche Vorstellungen im Ägyptischen (der König trinkt die Milch der Isis und empfängt dadurch göttliche Eigenschaft; der Zauberer trinkt Milch von einer schwarzen Kuh, und sogleich regt sich etwas Göttliches in ihm) habe ich im Archiv für Religionswissenschaft VII 403 und Poimandres 228 verfolgt; weiter würden Griffith, *Demotic magical Papyrus*, S. 137 und Dieterich, Abraxas 172, 12 und 181, 2 führen; letztere beiden Stellen zeigen, daß der Milchtrank hier

den Beginn, ein Weintrank die Vollendung der Göttlichkeit in uns bezeichnet; die Aufforderung zum Empfang lautet τὴν ἀπόγευσιν δέξαι. Es scheint mir handgreiflich und nicht unwichtig, daß die beiden 'deuteropaulinischen' Stellen, die ich so breit besprechen mußte, enger an die hellenistischen Formeln und den Mysterienbrauch schließen, also unmittelbar auf beide zurückgehen; was bei Paulus nur Nebengedanke war, wird in ihnen Hauptsache. Ähnliches ist oft erweisbar; die Mysterienanschauungen, die bei Paulus noch im Hintergrunde stehen, drängen sich in dem sogenannten Deuteropaulinismus mächtig vor, und durchaus nicht überall bietet Paulus den Anlaß. Damit ist zugleich erwiesen, daß der Begriff λογικὴ θυσία oder πνευματικὴ θυσία hellenistisch ist. So mag beiläufig auch ein Versuch erwähnt sein, das Tieropfer, das am meisten Anstoß in der Mystik erregte und doch aus dem Mysterienkult nicht zu verbannen war, im mystischen Sinne zu rechtfertigen; ihn bietet derselbe Sallust Kap. 16: αἱ μὲν χωρὶς θυσιῶν εὐχαὶ λόγοι μόνον εἰσίν, αἱ δὲ μετὰ θυσιῶν ἔμψυχοι λόγοι, τοῦ μὲν λόγου τὴν ζωὴν δυναμοῦντος, τῆς δὲ ζωῆς τὸν λόγον ψυχούσης (vgl. die Bezeichnung πνεῦμα λαμβάνειν für die Entgegennahme des blutigen Opfers oben S. 160; wieder ist bei dem Philosophen ψυχή für πνεῦμα eingesetzt, aber die Forderung, daß in der ἀναφορά sich ψυχή oder πνεῦμα mit dem λόγος verbinden sollen, stammt nicht aus der Philosophie, und diese Forderung ist allgemein bekannt; wer das Opfer des Wortes für allein Gott wohlgefällig hält, betet προσδέξαι μου τὴν ... ἀξίωσιν, ⟨τὴν⟩ λιτανίαν, τὴν προσύψωσιν, τὴν ἀναφορὰν τοῦ πνεύματος τοῦ λεκτικοῦ und betont mit diesem letzten Wort, daß der Gott kein anderes πνεῦμα erwartet, vgl. oben S. 162, Poimandres 151).

Zurück ging jener Gebrauch von λογικός für πνευματικός auf einen Versuch, den Begriff πνεῦμα in philosophischer Terminologie wiederzugeben. Das zeigt dieselbe Hermetische Schrift, von der ich ausging, noch deutlicher in der Fortsetzung XII 13: δοκεῖς δέ μοι, ὦ τέκνον, ἀγνοεῖν ἀρετὴν καὶ μέγεθος λόγου· ὁ γὰρ μακάριος θεὸς Ἀγαθὸς δαίμων ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ. τὸν

οὖν θεὸν τούτων (λόγος und νοῦς werden § 12 als die beiden unsterblich machenden Gottesgaben bezeichnet) <νόμιζε> πατέρα. ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ (die folgenden Worte καὶ τὸ σῶμα δὲ τῆς ἰδέας, ἡ δὲ ἰδέα τῆς ψυχῆς führen in eine andere Gedankenreihe). Hier ist der λόγος (oder λόγος und νοῦς) die besondere Gottesgabe des Auserwählten, das πνεῦμα, der Begriff ist bekannt, das Wort ist gemieden. Daß es sich hier überall um jenes besondere χάρισμα handelt, zeigt, daß nur das Wort, nicht die Vorstellung aus der Philosophie entlehnt ist; es handelt sich um Übersetzungsversuche eines orientalischen Begriffes, Versuche, die den Zeiten des Paulus und Philo jedenfalls erheblich vorausliegen und in den allgemeinen Gebrauch mit übergegangen sind. Sind sie angenommen, so wirkt freilich zugleich die griechische Vorstellung, die sich ursprünglich mit ihnen verband, herüber und läßt zu keiner Klarheit kommen. Wo das Wort πνεῦμα in die philosophische Terminologie mit aufgenommen wird, entwertet es sich z. T. wieder etwa in dem Sinne der stoischen Bezeichnung eines Seelenstoffes, und wir hören z. B. Corp. Herm. X 13: ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι, τὸ πνεῦμα ἐν τῷ σώματι. τὸ δὲ πνεῦμα διῆκον διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αἵματος κινεῖ τὸ ζῷον καὶ ὥσπερ τρόπον τινὰ βαστάζει. So wird das πνεῦμα zur Hülle, zum ἔνδυμα τῆς ψυχῆς, und diese zum ἔνδυμα τοῦ νοῦ (ebenda § 17, vgl. S. 208). Das erinnert an neuplatonische Lehren, aber schwerlich ist es erst in dieser Schule entstanden; ist doch die ganze Anschauung nur die in der Philosophie notwendige Umkehrung der gnostischen Lehre, nach welcher die ψυχή das ἔνδυμα τοῦ πνεύματος ist (oben S. 178).

Wohl mögen diese ungenügenden Versuche, das Unmögliche möglich zu machen und einen orientalisch-religiösen Begriff mit der ausgebildeten Seelenlehre der griechischen Philosophie zu verbinden, den Philosophen wenig befriedigen, aber dem Historiker sollten sie wichtig sein und mehr vielleicht noch dem Theologen. Bieten sie doch beständig Vergleichspunkte und Beziehungen zur neutestamentlichen Theologie und zur

Dogmengeschichte. Ich verstehe nicht ganz, wie man die Entwicklung der Christologie loslösen kann von der Entwicklung der allgemeinen Vorstellungen vom θεῖος ἄνθρωπος und dem Verhältnis von Mensch und Gott, oder wie man als das Entscheidende in der christlichen γνῶσις griechische Philosophie und nicht orientalische Religiosität hinstellen kann, ohne auch nur den Versuch zu machen, den Begriff des πνεῦμα und πνευματικός klarzustellen oder wirklich zu berücksichtigen. Ihn zeigt am klarsten die Sprache der Askese, die ja mit dem Gnostizismus eng zusammenhängt. Ich habe daher versucht, sie in dem Buch Historia Monachorum und Historia Lausiaca, Untersuchungen z. Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testam. Heft 24, 1916 zu verfolgen, um nach ihr jene Auffassung des Gnostizismus beurteilen zu können (S. 210ff.). Der Pneumatiker ist ἐκσπασθεὶς ἐκ τοῦ χώρου τῆς εἱμαρμένης ἐπὶ τὸν ἀσώματον, ist selbst ἀσώματος, ἄσαρκος oder ἄϋλος. Er besteht ganz aus Lichtsubstanz, die, wenn er betend die Hände erhebt oder den Mund öffnet, in Feuerstrahlen hervorbricht (er wird tatsächlich, wie die Mandäer sagen, die Perle, die das dunkle Haus erleuchtet). Durch ihn und seinetwegen besteht die Welt fort. Er bedarf nicht irdischer Speise oder Schlafs. Was die γνῶσις ist, zeigen die Erzählungen, wie der Mönch entscheidet, ob Melchisedek Mensch oder Gottwesen war, oder ob sich im Abendmahl wirklich eine Transsubstantiation vollzieht: er bittet Gott, ihm die Augen zu öffnen und die Erzväter oder den Hergang bei dem Sakrament zu zeigen. — Die Vision macht vollkommen, und der Vollkommene untersteht keinem Gesetz und keiner Autorität; er ist Priester nach innerem Recht. Da uns hier eine reiche Literatur vorliegt, können wir den Ursprung einzelner Vorstellungen klarer als auf andern Gebieten erkennen. Die Himmelfahrt, die zuerst bei Athanasios von Amun, später aber von jedem namhaften Mönch erzählt wird, entspricht in manchen Zügen Schilderungen der manichäischen Fragmente und erinnert an die Erzählungen von Buddha. Andrerseits finden sich ähnliche Anschauungen in der parsischen wie in der mandäischen Religion (vgl. für erstere Yašt 22); in das

späte Judentum können sie von hier eingedrungen sein. Eine große und reizvolle Aufgabe erschließt sich dem Forscher, einerseits den orientalischen Ursprung, andrerseits die Stufen der Occidentalisierung dieser Gedankenwelt durch das jüdische, das griechische und endlich das abendländische Empfinden nachzuweisen. Von Haus aus christlich ist sie nicht, aber sie ist durch gewaltige religiöse Persönlichkeiten christlich geworden.

43. (Zu S. 54.) **Hermetische Sprüche.** Stobaios Ekl. I p. 275, 18: οὐδὲν ἐν σώματι ἀληθές, ἐν ἀσωμάτῳ τὸ πᾶν ἀψευδές. 276, 5: οὐδὲν ἐν οὐρανῷ δοῦλον, οὐδὲν ἐπὶ γῆς ἐλεύθερον. 276, 6: οὐδὲν ἄγνωστον ἐν οὐρανῷ, οὐδὲν γνώριμον ἐπὶ τῆς γῆς.

44. (Zu S. 55.) **Paulus als Pneumatiker.** Den Versuch einer Rechtfertigung kann ich nur bieten, indem ich darlege, wie ich die Zusammenhänge der einzelnen Stellen verstehe. Daß ich damit nur eine Gedankenreihe verfolge und weder ein System der Paulinischen Theologie entwerfen noch ein Bild des Apostels geben kann, ist selbstverständlich. Ein Bild des πνευματικός, wie es ihm in seiner letzten Zeit vorschwebte, sollte sich allerdings aus der Einzelinterpretation den wenigen Philologen ergeben, die Paulus noch in der Ursprache lesen; so wurde die Darstellung breit; doch glaubte ich Polemik auch hier möglichst vermeiden zu dürfen.

Die im Grunde entscheidende Stelle findet sich I. Kor. 2, 14; doch muß gerade sie, um verständlich zu werden, in ihrem Entstehen verfolgt werden. Von der Tatsache, daß die Gläubigen in Korinth sich in einzelne θίασοι geschieden und echt hellenistisch nach ihren Lehrern benannt haben, geht der Apostel aus. Sie sagen ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. Die Deutung fordert wenige Worte, Daß O. Pfleiderer recht hat, die Annahme einer Christuspartei, von der man gar nichts weiß und deren Bezeichnung sinnlos

wäre, abzulehnen (Paulinismus² S. 316 A.), wird sich später noch besser zeigen. Die Worte ἐγὼ δὲ Χριστοῦ, an sich nur die Aussage, die von den einzelnen neben den früheren immer gemacht wird, sind unter rhetorischem Zwange als viertes Glied zugefügt, um durch diesen Gegensatz zu zeigen, wie unpassend jene Eigentumserklärungen an Menschen sind, weil sie diese Menschen dem Gotte gleichsetzen. Der Ausdruck Χριστοῦ εἶναι (vgl. θεοῦ εἶναι bei Ignatius) bedeutet für Paulus ja einen mystischen Zusammenhang mit Christus und steht vollkommen gleich ἐν Χριστῷ εἶναι oder Χριστὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, ja er kann selbst heißen τὸ πνεῦμα ἔχειν, vgl. Römerbrief 8, 9: ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρόν κτλ. Als guter Pädagoge schilt der Apostel sodann zunächst scheinbar nur die eigene Partei: 'ist Paulus für euch gekreuzigt, oder seid ihr in seinem Namen getauft (wie es bei dem Χριστοῦ εἶναι ist)?' Er hat nicht einmal selbst getauft, was für solchen Mißbrauch seines Namens wenigstens äußerlichen Anhalt hätte geben können, indem es ihn zu dem ἱερεύς machte, nach welchem hellenistische Gemeinden sich nennen. Er war nur Träger der Verkündigung. Indem Paulus nun diese Verkündigung näher beschreibt (v. 17: οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου) schweift der Gedanke scheinbar ab. In Wahrheit soll die Schilderung der göttlichen Weisheit in ihrem Gegensatz zu der menschlichen den Gegenparteien fühlbar machen, daß sie seine Predigt nicht nach ihrer Weisheit beurteilen dürfen. So kehrt er 2, 1—5 zu dieser Predigt zurück; sie bestand nicht ἐν πειθοῖ (Variante πειθοῖς. Sehr ansprechend vermutet E. Schwartz eine alte Doppellesung ἐν πειθοῖ σοφίας und ἐν σοφίας λόγοις) σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, hatte also jene für alles hellenistische Empfinden zwingende Legitimation von Gott, auf welche im zweiten Briefe noch stärker verwiesen wird. Mit dem folgenden Verse (2, 6) kehrt Paulus zu der eigenen Partei zurück: die wahre Weisheit, die σοφία θεοῦ, kann er nur künden ἐν τελείοις. Er hat sie auch den eigenen Anhängern in Korinth

nicht offenbaren können und kann es noch jetzt nicht; auch sie sind außerstande, zu beurteilen, was er gelehrt hat, und wissen noch nicht, was in ihren Streitfragen sein letztes Wort sein würde (3, 1: οὐκ ἠδυνήθην λαλῆcαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς). Zwischen beide zusammengehörige Verse schiebt sich wie eine neue Digression der Preis jener tief verborgenen und selbst den ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου unergründlichen coφία, die Gott dem Apostel offenbart hat διὰ τοῦ πνεύματος (wie stark Paulus das Verletzende dieses Selbstruhmes empfindet und wie er ihn aufgefaßt wissen will, zeigt 2, 7 und der vorausgenommene Vers 1, 31). Denn das πνεῦμα ergründet alles, auch die Tiefen (Gedanken) der Gottheit. Dies wird zunächst erklärt (2, 11): τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. Vorausgesetzt wird dabei der in den Zauberpapyri übliche Gebrauch von πνεῦμα für das geistige Teil, die Seele, des Menschen und ein ihm entsprechender, ebenda bezeugter Gebrauch, nach dem πνεῦμα auch den Geist oder die Seele eines Gottes bezeichnet (vgl. S. 160); freilich war es für Hellenisten, denen der Begriff der Emanation geläufig ist, leichter hiermit das πνεῦμα θεοῦ als die uns verliehene Gabe, die ἀπόρροια des Gottes, zu verbinden; der Beweis des Paulus setzt eine feste hellenistische Formelsprache voraus (τὰ τοῦ ἀνθρώπου und τὰ τοῦ θεοῦ empfangen ihre Färbung von dem vorausgehenden Worte τὰ βάθη τοῦ θεοῦ, das Innere und Innerste; daher ist τὸ ἐν αὐτῷ nicht müßiger Zusatz, sondern erklärt die ganze Behauptung). Ist hiermit zunächst nur gesagt, daß, wer das πνεῦμα hat, voll das μυcτήριον der Gottheit und ihrer coφία kennt, so fügt jetzt Paulus mit schwerster Betonung hinzu, daß er dies πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ empfangen hat. Mit fühlbarem Rückverweis auf v. 6 (coφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, coφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου) versichert er: ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόcμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαριcθέντα ἡμῖν (es ist der Heilsplan Gottes, vgl. v. 8; aus dem Wissen soll natürlich ein Ver-

künden werden; der Gedanke biegt leicht um, damit das folgende ἃ καὶ λαλοῦμεν auf die gesamte Verkündigung, nicht nur die Rede ἐν τελείοις gehen kann), ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος (ἀνθρ. σοφ. gehört zunächst natürlich zu λόγοις; διδακτοῖς steht für sich in geringschätzigem Sinn 'lehrbar' und 'angelernt'; erst in dem Gegensatz — sie sind doch uns gelehrt, weil es die Worte des πνεῦμα sind — verbindet sich unter dem rhetorischen Zwang der Responsion πνεύματος mit διδακτοῖς). Damit ist zunächst nur wiederholt, was in v. 4 schon gesagt war, daß nämlich seine Predigt ἐν πνεύματι geschah; erst die drei nächsten vielumstrittenen Worte fügen nach Art des Paulus das Neue hinzu, an das dann die Fortsetzung anschließt; er beschreibt, wie man von dem πνεῦμα lernt: πνευματικοῖς (alte Variante πνευματικῶς) πνευματικὰ συγκρίνοντες. Die unlängst wieder vorgeschlagene Deutung 'den Geistesmenschen Geistiges deutend' scheint mir wegen des Wechsels des Genus und der Annahme einer ungewöhnlichen Bedeutung des Verbums bedenklich; noch mehr freilich die Erklärung 'himmlische Dinge in himmlischer Sprache zum Ausdruck bringend', die zugleich den Zusammenhang zerstört. Ich deute nach II. Kor, 10, 12 (οὐ γὰρ τολμῶμεν ἐγκρῖναι ἢ συγκρῖναι ἑαυτούς τισι τῶν ἑαυτοὺς συνιστανόντων· ἀλλὰ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς ἑαυτοὺς μετροῦντες καὶ συγκρίνοντες ἑαυτοὺς ἑαυτοῖς οὐ συνιοῦσιν — das συγκρίνειν ist Vorbedingung alles Beurteilens): 'indem wir mit Geistesgaben und Offenbarungen (die wir schon besitzen) Geistesgaben und Offenbarungen (die wir erhalten, vgl. das folgende τὰ τοῦ πνεύματος und cap. 12, 1 ff. περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν und ihre Aufzählung) vergleichen und sie danach beurteilen und verstehen.' Das ἐν πνεύματι λέγειν, das Paulus natürlich auch für seine Missionspredigt in Anspruch nimmt, schaltet in dieser Auffassung die Tätigkeit des Menschen nicht ganz aus; beide wirken zusammen. Der noch nicht Begnadete kann freilich so gar nicht lernen: ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ (der Genetiv τοῦ θεοῦ, der den Gegensatz noch schärfer macht — Mensch

und Gott gehören zunächst vor der wunderbaren Wesensänderung des ersteren zwei verschiedenen Welten an — soll die Erinnerung an 1, 17ff. noch stärker wachrufen). μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς (d. h. wie es nur der πνευματικός kann, vgl. Apoc. Joh. 11, 8) ἀνακρίνεται. Mit einem bei Paulus beliebten rhetorischen Spiel wird das Kompositum gewechselt, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνειν ist eben ein πνευματικῶς ἀνακρίνειν (prüfen und beurteilen, ἐλέγχειν, vgl. I. Kor. 14, 24). Der ganze Satz bereitet in diesem Zusammenhang nur das Gegenstück vor: ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται Ein stolzes Wort, das diesem einen Wunderwesen nicht nur eine absolute Erkenntnis und Unfehlbarkeit zuschreibt, sondern auch allen anderen (gemeint sind natürlich nur die Nicht-Pneumatiker) jedes Recht abspricht, über ihn zu urteilen, jede Hoffnung nimmt, ihn überhaupt zu verstehen. Es ist die Grundauffassung der Kirche, die sich auf die Predigt des Pneumatikers gründet; daher kann bei Hermas (*Mand.* XI) die Gemeinde nur aus dem sittlichen Leben, niemals aber aus der Lehre den Pneumatiker beurteilen, und dasselbe schärft die διδαχὴ ἀποστόλων Kap. 11 ausdrücklich ein (vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen II 120ff.). Wenn beide dabei die Forderungen eines Lohnes ausdrücklich als Kennzeichen des falschen Pneumatikers bezeichnen, so könnte das wohl den besonderen Nachdruck erklären, mit dem Paulus immer hervorhebt, daß er von der Erlaubnis Jesu, daß der Apostel vom Evangelium lebe, keinen Gebrauch macht. Freilich müßte er diese Anschauung dann in hellenistischen Kreisen schon vorgefunden haben, was um so weniger befremdlich wäre, da das προφητεύειν oder *vaticinari* eine feste Stelle im Kult der Mysteriengemeinden einnahm (vgl. oben S. 100). Jene volle Autonomie ist ein Grundgedanke alles Prophetentumes (vgl. etwa Wellhausen, Das Evangelium Marci, S. 28). Doch zurück zu der Stelle des Korintherbriefes.

Daß der Schwerpunkt des v. 15 in der zweiten Hälfte αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται liegt, zeigt der Zusammenhang und der Zweck der Darlegung. Nur an ihn schließt daher auch

die Fortsetzung, der Schriftbeweis durch das Wort: τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς cυμβιβάcει αὐτόν, der abgeschlossen wird durch das Sätzchen: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριcτοῦ ἔχομεν. So schwer es mir wird, hier Forschern zu widersprechen, die ich aufs aufrichtigste verehre, — schließen kann dies Sätzchen den Beweis nur, wenn für Paulus und seine Hörer νοῦς und πνεῦμα vollkommen identisch sind oder doch sein können. Nur dann kann der Apostel das Zitat aus der Septuaginta (Jes. 40, 13) so umbilden und umbiegen. Jede Deutung des Wortes νοῦς als 'Sinn' oder 'Verstand' raubt für mein Empfinden der ganzen Stelle Sinn und Verstand; νοῦς muß hier jenes göttliche Fluidum sein, das dem Begnadeten allein verliehen wird und ihn zum πνευματικός macht. Das kann das Wort nun nach gewöhnlichem Griechisch nicht bedeuten. Wohl aber kennen wir diesen Wechsel beider Worte und Begriffe jetzt im Hellenismus, ja wir kennen eine ganze Richtung hellenistischer Mystik, die einen Gott Νοῦς verehrt, der seinen Auserwählten als himmlische Gabe den νοῦς verleiht; diese Gabe bewirkt sofort eine absolute Erkenntnis des Alls (das πάντα γνωρίζειν) und die Unsterblichkeit; der so Begabte heißt ἔννους und wird zum göttlichen Lehrer seiner Brüder. Das System liegt bekanntlich ausführlich im Poimandres vor, den man ganz ausschreiben müßte, um zu zeigen, wie νοῦς hier überall das bedeutet, was in anderen Resten heidnischer Mystik als πνεῦμα bezeichnet wird. So stellen verlorene Hermetische Schriften, welche der Heide Zosimos anführt (vgl. Poimandres 102. 103) denn auch den ἄνοες den πνευματικὸς ἄνθρωπος gegenüber. Noch deutlicher ist eine Stelle des Κρατὴρ ἢ Μονάς (§ 4): ὅcοι μὲν οὖν ἐβαπτίcαντο τοῦ νοός (den νοῦς hat Gott in einem großen κρατήρ niedergesendet; ein κρατήρ wird bei der Reinigung oder Taufe in den griechischen Mysterien immer verwendet), οὗτοι μετέcχον τῆς γνώcεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοῦν δεξάμενοι. Die Geistestaufe macht zum τέλειος ἄνθρωπος; die Ungetauften sind, wie es später heißt, ohne νοῦς und ohne γνῶcις, auf die αἰcθήcεις allein angewiesen, wie die ἄλογα ζῷα (vgl. den Judasbrief v. 10). Wenn

τέλειος hier einerseits 'vollkommen' bedeutet ('volle Menschen'), so andrerseits doch offenbar zugleich 'in der Taufe vollkommen geworden'. 'Vollkommen', d. h. geweiht ist ein fester Begriff in den meisten orientalischen Religionen und der ganzen Gnosis. Die Bildung des Begriffes geht aus von der festen sakralen Formel τέλεια μυστήριά (in Athen die große und daher erst zweite Weihe, Plato Sympos. 210a und sonst) und sie hängt natürlich mit der Vorstellung zusammen, daß es einen festen Weg und daher auch ein ἄρχεσθαι und ein τελευτᾶν in den Mysterien gibt, und daß der Höhepunkt, die Vollendung (τέλος), das Schauen Gottes ist (ebenda p. 210—212a). In hellenistischer Zeit ist die Formel allgemein üblich für das richtige und daher zur vollen Schau führende μυστήριον oder τελετή (vgl. z. B. Pap. Lugd. V, Dieterich, Jahrb. f. kl. Phil., Supplem. XVI, S. 811, Z. 26: τέλει τελείαν τελετήν, Hippolyt Elenchos p. 2, 17 W., Apuleius XI 26: *plenissime videbar iam dudum initiatus* und XI 29: *quid subsicivum quamvis iteratae iam traditioni remansisset. nimirum perperam vel minus plene consuluerunt in me sacerdos uterque*). Da τελετή und μυστήριον auch das geheime Gebet (den λόγος ἀπόκρυφος) oder die Offenbarungsschrift bedeuten können (vgl. S. 107), so begegnet in dieser Literatur auch ein λόγος τέλειος, und wir sahen oben (S. 107. 136), daß er zur Schau Gottes und damit zur vollen γνῶσις führt und dem, was wir Mysterium nennen, entspricht. Sein Gegenstand ist die νόησις, nach dem Sprachgebrauch dieser Literatur das Gewahren (αἰσθάνεσθαι) des Übersinnlichen im Gegensatz zu der eigentlichen αἴσθησις, dem Gewahren des Sinnlichen; diese Beziehung wird so voll empfunden, daß Corp. Herm. IX 1 beginnen kann: χθές, ὦ 'Ασκληπιέ, τὸν τέλειον ἀποδέδωκα λόγον, νῦν δὲ ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι ἀκόλουθον ἐκείνῳ καὶ τὸν περὶ αἰσθήσεως λόγον διεξελθεῖν. αἴσθησις γὰρ καὶ νόησις διαφορὰν μὲν δοκοῦσιν ἔχειν, ὅτι ἡ μὲν ὑλική ἐστιν, ἡ δὲ οὐσιώδης. Daß der τέλειος λόγος nur über die νόησις handeln kann, muß jeder Leser wissen. So wird τέλειος (natürlich zunächst in dem Sinne von 'dem nichts fehlt') in der Mysteriensprache und bei Philo die Bezeichnung

für denjenigen, welcher die Fähigkeit des νοεῖν in diesem Sinne und damit die volle γνῶσις hat. Es ist ein naheliegender Nebengedanke, daß er damit zum τέλειος ἄνθρωπος, zu dem Menschen in seiner höchsten und vollsten Ausbildung wird; aber ein Nebengedanke bleibt es dennoch. Nur den Hauptgedanken finde ich zunächst in dem oben angeführten Worte des Paulus σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις (eine Beziehung auf das Alter ist dort noch gar nicht möglich, eine Beziehung auf die γνῶσις θεοῦ schon nach dem Vorausgehenden notwendig; nur ihretwegen kann auch das Wort 3, 1 aufgenommen werden durch die Bezeichnung πνευματικός; aber, charakteristisch für den Stil des Apostels, eben bei dieser Aufnahme wird ihm zugleich der Nebengedanke 'voller Mensch' bewußt, der sich mit dem Wort auch in der angeführten Stelle des Κρατήρ verbindet; man kann die Sprache des Paulus aus jener Stelle erklären, nicht aber umgekehrt jene Stelle aus Paulus). Es ist mir wichtig, gleich im Anfang festzustellen, daß wie der ganze Beweis in I. Kor. 2, 15. 16 so auch die Gedankenentwicklung von Kap. 2 zu Kap. 3 auf der hellenistischen Formelsprache beruht und ohne sie unverständlich ist — wenigstens für den Philologen, der die einzelnen Worte zunächst ψυχικῶς verstehen möchte.

Paulus kehrt, wie ich schon andeutete, von jener großen Digression zurück und fügt zu 2, 6: σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις den Nachsatz: ἐν ὑμῖν δὲ οὐκ ἠδυνήθην, oder vielmehr, wie es nun heißt (3, 1): κἀγώ, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς. Er sucht hierzu einen Gegensatz; ψυχικός kann er nicht gut brauchen, denn die Korinther sind ja getauft, sind ἐν Χριστῷ und haben also schon teil am πνεῦμα; aber sie sind noch nicht τέλειοι; ein neues Bild, das in den phrygischen Mysterien (oben S. 181) wenigstens vorbereitet ist, versinnbildlicht das: sie sind noch νήπιοι ἐν Χριστῷ; ist doch auch im Kinde der νοῦς, der ja eben dem πνεῦμα gleichgesetzt war, noch unentwickelt; es führt ein mehr vegetatives Leben. So können wir die Wahl des Wortes σάρκινοι begreifen, das den Betroffenen keineswegs unter den



ψυχικός stellen soll; es schließt das πνεῦμα offenbar nicht voll aus, weil es eben nicht wie ψυχικός einer festgeprägten und auf den ausschließlichen Gegensatz berechneten Terminologie entnommen ist, und besagt nur, daß in dem Widerstreit von Fleisch und Geist, den Paulus auch in dem Bekehrten annimmt, ersteres noch die Überhand hat. Freilich wäre der Ausdruck unmöglich ohne die Überzeugung, daß in dem τέλειος oder πνευματικός die σάρξ ebenfalls wenigstens in ihren Wirkungen vernichtet ist. So kann ihm jetzt gerade die Existenz jenes Streites den Beweis geben, daß die Korinther bisher noch nicht πνευματικοί sind: ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; Wieder ist es der Zusatz, an den die weitere, man könnte sagen, metaphysische Ausführung knüpft: ὅταν γὰρ λέγῃ τις 'ἐγὼ μέν εἰμι, Παύλου', ἕτερος δὲ 'ἐγὼ Ἀπολλῶ', οὐκ ἄνθρωποί ἐστε; Es ist der Schluß der ganzen Darstellung von 1, 12 an, die Lösung, aus der alles Dazwischenstehende begriffen werden will, und kann gar nicht scharf genug interpretiert werden. Der ψυχικός ist Mensch schlechthin, der πνευματικός ist überhaupt nicht mehr Mensch. Was er ist, wird nicht gesagt, und es ist verkehrt und durch nichts veranlaßt, wenn moderne Erklärer einen Gegensatz: ἀλλὰ υἱοὶ θεοῦ oder dergl. hinzuhören wollen. Der feste Begriff eines überirdischen und übernatürlichen Wesens muß in der Gemeinde bestehen, sonst ist die ganze Ausführung hinfällig. Daß dabei ἐγώ εἰμι Παύλου wieder denselben mystischen Nebensinn hat wie 1, 12ff., brauche ich ebensowenig auszuführen, wie etwa gegen andere Forscher darzulegen, daß unser Abschnitt nicht im Gegensatz zu 3, 16 steht, wo nur von der ἐκκλησία als einem Tempel die Rede ist, in welchem das πνεῦμα τοῦ θεοῦ wohnt. Eine andere mystische Gedankenreihe wirkt hier ein, die man gar nicht scharf genug von der ersten sondern kann; hier ist, wie höchst wahrscheinlich in der Auffassung der jerusalemitanischen Gemeinde, die Gemeinschaft die Trägerin des πνεῦμα (das ursprünglich doch wohl die Form ist, in welcher der Auferstandene im Kreise der Seinen bleibt). In der zuerst besprochenen Ge-

dankenreihe steht der πνευματικὸς κατ' ἐξοχήν als absolut vollkommen allein für sich. Daß Paulus zu jenem Satze: ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου im folgenden den Gegensatz bildet (3, 22): εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλῶς εἴτε Κηφᾶς . . . πάντα ὑμῶν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ und alles Tun des Pneumatikers nur als Dienst an der Gemeinde hinstellt (er wird gerade hierauf später zurückkommen), darf den Blick nicht für die Schroffheit verdunkeln, mit der er in dem ganzen ersten Teil der Darlegung jedes Urteil von Freund und Feind über seine Lehre ablehnt und eine Stellung in Anspruch nimmt, die wir uns nur mühsam begreiflich machen können. Nur hieraus wird die Polemik verständlich, auf welche der zweite Brief seinerseits antwortet.

Das technisch gebrauchte Wort πνευματικός entsprach dabei dem Begriff πνεῦμα ἔχειν; an der zweiten Stelle, an der es dem Worte ψυχικός entgegengestellt wird, entspricht es dem Begriff πνεῦμα εἶναι. Es wird sich fragen, wie weit diese zweite Stelle die bisher gewonnene Auffassung bestätigt und ebenfalls feste Begriffe für beide Worte als der Gemeinde bekannt voraussetzt. Sie findet sich bekanntlich in demselben Briefe in der Auseinandersetzung über die Auferstehung (15, 35 ff.). Überschauen wir zunächst das Kapitel, das eine streng geschlossene Einheit bildet. Der Apostel rekapituliert im Eingang den Inhalt seines κήρυγμα, das zugleich das κήρυγμα aller echten Apostel ist, und das, wenn es wirklich wahr ist, den Gläubigen die σωτηρία bringt (der Zusatz v. 2 ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε bereitet die Auseinandersetzung v. 12 vor, vgl. 14 κενὴ δὲ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν); vier Hauptpunkte hat es: Χριστὸς ἀπέθανεν, ἐτάφη, ἠγέρθη, ὤφθη. Daraus folgt, daß es die Frage, ob eine Auferstehung von den Toten möglich sei, für die Gemeinde gar nicht geben darf; sonst wäre das κήρυγμα nichtig, nichtig des Paulus Anstrengungen, nichtig der Glaube der Gemeinde; die σωτηρία wäre unmöglich (v. 18 ἀπώλοντο geht auf v. 6 und über ihn hinaus auf v. 2 δι' οὗ καὶ σῴζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε). Die Auferstehung ist Kern und Inhalt alles εὐαγγελίζειν (mit v. 19 vgl. 1. 2), und

daß sie wirklich erfolgt ist, kann Paulus noch einmal als Augenzeuge versichern, um sofort die entscheidenden Folgerungen zu ziehen (um sie zu stützen hat er vorher gezeigt, was aus der entgegengesetzten Annahme folgen müßte): also ist der Bann gesprengt, Christus muß der Erstling vieler werden; der Ἄνθρωπος hat den Tod gebracht, der Ἄνθρωπος bringt auch die Auferstehung. Daß der Messias, wie Adam, 'der Mensch' (ein ganz fester Begriff) ist, wird schon hier vorausgesetzt; es ist falsch an dieser Stelle, wie Röm. 5, 12 ff., zu ἀνθρώπου hinzuhören zu wollen ἑνός. Das Appellativ wird hier artikellos wie der Name gebraucht, eben weil es fast Name ist. Allgemein wie der Tod muß dann die Auferstehung sein, nur gibt es eine Stufenfolge (τάγματα): der Messias selbst die ἀπαρχή (und ἀρχή), die ihm bei seiner Wiederkunft schon Angehörigen zu zweit, endlich τὸ τέλος. Das Wort hat hier doppelten Sinn, einerseits bedeutet es die Letzten (entsprechend der ἀρχή), andererseits das Weltende, an dem diese Letzten auferstehen (ὅταν). Es ist ein Vernichten aller widergöttlichen Macht, und der letzte Feind ist der (ganz persönlich gedachte) Tod. Auch er muß vernichtet werden; Gottes Wort sagt ja (Ps. 8, 7) πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ. Wenn alles, so auch den Tod (er ist also als ἐξουσία oder ἀρχή gedacht, wie im Iranischen). Wie um einem Mißverständnis zu begegnen, betont der Apostel noch, daß der ὑποτάξας selbst natürlich nicht zu den ὑποτεταγμένα gehören kann, sondern von seinem Bevollmächtigten die Herrschaft zurückempfängt und nun Gott Alles in Allen ist. Der Begriff Gott und der Begriff Leben sind für diese Theologie notwendig identisch, wie der Tod der letzte Inbegriff alles Widergöttlichen ist; gesagt freilich wird das so wenig, wie etwa der eigenartige Begriff Ἄνθρωπος erklärt wird; es sind die der Gemeinde bekannten Voraussetzungen paulinischer Theologie. Gesagt wird ferner nicht, daß mit der Vernichtung des Todes die früher Gestorbenen auferstehen. Aber offenbar ist diese Vorstellung für die Gemeinde mit der des τέλος, des Weltendes, verbunden, und gerade an sie schließen die folgenden aus der beiderseitigen Überzeugung

entnommenen Argumente: ist mit dem Tode alles aus, warum lassen sich viele von euch für die Toten (stellvertretend) taufen und warum begebe ich mich täglich in Todesgefahr und hoffe auf Lohn? Wer das lehrt, den meidet; er ist verdorben und verdirbt euch (v. 34 ist ἀγνωςία θεοῦ wie in der Hermetik zugleich ein ethischer Begriff, fast wie gottlos, Gott entfremdet; γνῶςις ist ja der unmittelbare Zusammenhang mit Gott). Zum Streit mit diesem Gottlosen geht der Apostel über, indem er ihn 'Tor' schilt. Er mag wohl versuchen, eine bestimmte Schilderung zu erzielen und an ihr dann die Unmöglichkeit dieser Auferstehungsvorstellung nachzuweisen; so fragt er πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί, ποίῳ δὲ ςώματι ἔρχονται; (man denke an die Rede des Heiden bei Minucius 11, 7 wo zu schreiben ist *vellem tamen sciscitari, utrumne ⟨sine corporibus an⟩ cum corporibus et corporibus quibus, ipsisne an innovatis, resurgatur. sine corpore? hoc quod sciam neque mens neque anima nec vita est. ipso corpore? sed iam ante dilapsum est; alio corpore? ergo homo novus nascitur, non prior ille reparatur).* Der Apostel antwortet zunächst: der Körper, das ςῶμα — er redet nicht von dem entseelten, sondern von dem beseelten, lebendigen — ist nur das Saatkorn, das vergeht und aus dem etwas ganz anderes wird. Und wie schon der rein materielle Bestandteil des irdischen ςῶμα, die von der Auferstehung ausgeschlossene ςάρξ, bei den verschiedenen Geschöpfen verschieden ist, so gibt es auch in höherem Sinne verschiedene ςώματα, zunächst ςώματα ἐπίγεια und ςώματα ἐπουράνια, und wie beide an der δόξα θεοῦ verschiedenen Anteil haben, so bestehen auch unter den ςώματα ἐπουράνια wieder große Verschiedenheiten: ἄλλη δόξα ἡλίου καὶ ἄλλη δόξα ςελήνης (v. 41). Den seltsamen Wortgebrauch, der über den Gebrauch der Septuaginta herausgehend die Begriffe Ehre, Preis, Kraft und Glanz verbindet und in den Papyri ganz ähnlich wiederkehrt (vgl. S. 140. 166), muß, wie bei den Mandäern und Manichäern, eine wesentliche Eigenschaft, ja die Substanz Gottes und alles Göttlichen sein (der Satz ist ja parallel zu ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ ςὰρξ κτηνῶν). Daß er eine Verschiedenheit der δόξα der Verklärten annimmt,

deutet Paulus dabei nur leise an, hauptsächlich will er verhüten, daß die Korinther mit dem οὐράνιον σῶμα zu sehr die Vorstellung des Menschen nach seiner Gestalt oder seinem Stoff (kurz, nach dem ἐπίγειον σῶμα) verbinden und will Gottes Macht hervorheben, den verschiedenen Wesen nach freier Entscheidung Anteil an seiner δόξα und seinem Wesen zu geben. Den Unterschied zwischen den beiden Arten von σῶμα betont v. 42 und greift zurück auf das v. 37 begonnene Bild, als ob vorausgegangen wäre ὡς τὸν κόκκον ἄλλον φαμὲν τοῦ φυτοῦ: οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν· σπείρεται ἐν φθορᾷ (zugleich räumlicher Begriff, wie im Iran: in der Materie), ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ (im Gottesreich), σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ (Wesensbestimmungen), σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ (oben S. 166), ἐγείρεται ἐν δυνάμει. Die Zusammenfassung ist σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. Das Wort σάρκινον mußte vermieden werden, weil es das Bild des leblosen Leibes, der ins Grab gesenkt wird, wachrufen könnte, Paulus aber den ganzen 'natürlichen Menschen' nach Wesen und Erscheinungsform als das Saatkorn bezeichnen will, aus dem zwar die neue, ganz verschiedene Bildung erwächst, das aber selbst vorher vergehen muß. Wenn er gerade in dieser Verbindung ψυχικόν wählt, so setzt er voraus, daß seine Adressaten diesen Begriff, der hier durch nichts vorbereitet ist, kennen, ihn ohne weiteres mit φυσικόν und ἐπίγειον identifizieren und wissen, daß das Wort nur als Gegensatz zu πνευματικόν gebraucht wird. Weil der eine dieser Begriffe den andern notwendig verlangt, kann er anschließen εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. Der Gegensatz ist also hier nicht, wie man gesagt hat σάρξ und πνεῦμα, sondern ausschließlich ψυχή und πνεῦμα, nur gehört zur ersteren die σάρξ, zur letzteren die δόξα. Ich darf vielleicht jetzt schon sagen, daß hier die iranische Auferstehungsvorstellung, nach der sich aus dem verwesenden Leibe die in ihm enthaltenen Lichtteile später loslösen und als eine Art neuer unbestimmbarer Leib wieder mit einem beim Tode entweichenden geistigen Teil verbinden, klarer vorliegt als z. B. in der syrischen Baruchapokalypse, die

man verglichen hat (v. 49ff.: Sicherlich gibt die Erde alsdann die Toten zurück, die sie jetzt empfängt, um sie aufzubewahren, indem sie nichts ändert an ihrem Aussehen . . . Und nachdem der festgesetzte Tag vorübergegangen ist, alsdann wird sich hernach das Aussehen derer, die sich verschulden, verwandeln, und auch die herrliche Erscheinung derer, die recht handeln . . . deren Glanz wird alsdann in verschiedener Gestalt erstrahlen usw.). Diese iranische Vorstellung ist vom Judentum in verschiedenen Umgestaltungen aufgenommen, und wir dürfen Paulus, zumal an der Stelle, die seine Anschauung im Zusammenhang darlegen will, nur aus ihm selbst deuten. Die spätjüdische Anschauung, die er zugrunde legt, will er nun aus der alten Tradition seines Volkes rechtfertigen und mit ihr in Einklang bringen. So fährt er nicht fort, wie er nach der ersteren müßte: 'Es gibt ja auch zwei Adam, wie wir glauben; der erste war ψυχικός, also muß der zweite πνευματικός sein.' Indem er die Gedankenverbindung, wie oft, nicht ausdrückt, setzt er für den ersten Teil das Gotteswort, das sie stützt und belegt, ein οὕτως καὶ γέγραπται Ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος — ὁ πρῶτος Ἀδάμ — εἰς ψυχὴν ζῶσαν (Gen. 2, 7, ich möchte so nach LXX schreiben; ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ oder ὁ πρῶτος ἄνθρωπος oder ὁ πρῶτος Ἀδάμ die Hss.). Paulus darf voraussetzen, daß man dabei erkennt, daß er selbst erklärend zugefügt hat ὁ πρῶτος Ἀδάμ, und darf ebendarum einen neuen Zusatz machen, der zu dem vorigen als notwendige Ergänzung passen soll, ohne doch als Schriftwort aufgefaßt zu werden ὁ ἔσχατος Ἀδάμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Wieder ist die Voraussetzung offenbar, wie in dem Satze εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν, daß das Paar ψυχή und πνεῦμα Gegensätze bildet, die sich gegenseitig bedingen. Weil von dem ersten Adam nur bezeugt ist, daß er ψυχή war, muß ein zweiter πνεῦμα sein. Die Beiworte scheiden beide weiter; jene hat das Leben nur empfangen, dieses ist Urquell und Schöpfer des Lebens. Aber Paulus hat noch eine tiefere Berechtigung, seinen Zusatz als den wahren Sinn und die deutende Umschreibung jener Schriftstelle zu geben. Er setzt ihren

Zusammenhang im folgenden als seinen Lesern gegenwärtig voraus (ἐκ γῆς χοϊκός), also müssen wir diesen ins Auge fassen: καὶ ἔπλαcεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύcηcεν εἰς τὸ πρόcωπον αὐτοῦ πνοὴν (Philo πνεῦμα) ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶcαν. Die notwendige Folgerung ist, daß der zweite Adam, von dem Paulus sagt ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, nach seiner Deutung die πνοὴ ζωῆς ist oder besser zu ihr geworden ist. Das klingt uns zunächst befremdlich, wird aber sofort aus der Form der iranischen Lehre, die uns bei den Mandäern erhalten ist, verständlich: in den schon gebildeten Menschen (Adam) wird nachträglich von Gott ein Himmelswesen, der Adakas (nach Prof. Lidzbarskis sicherer Deutung der verborgene Adam) hineingelegt. Lesen wir unter dieser Voraussetzung Paulus weiter, so wird er verständlich: ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. Es ist die Reihenfolge des Schöpfungsberichtes, also für Paulus zugleich die von Gott verordnete Folge. Er bleibt weiter bei dem Bericht und zieht aus ihm Schlüsse: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος (also die πνοὴ ζωῆς) ἐξ οὐρανοῦ. οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι. καὶ καθὼς ἐφορέcαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ (es ist das im Iranischen übliche Bild: der Leib wird als Kleid bezeichnet; auch der Begriff des Abbildes kehrt dabei immer wieder), φορέcομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου (das cῶμα πνευματικόν). So folgt tatsächlich aus dem Schöpfungsbericht selbst die Notwendigkeit der Auferstehung in einem pneumatischen Leib. Daß Paulus dabei im Gegensatz zu πρῶτος 'Αδάμ zuerst ἔcχατος 'Αδάμ, dann aber im Gegensatz zu πρῶτος ἄνθρωπος sagt ὁ δεύτερος, darf stilistisch nicht befremden. Ist die Abfolge betont und liegt auf ihr alles Gewicht, so kann, auch wenn nur zwei Glieder genannt sind, das zweite derartig superlativisch bezeichnet werden, vgl. Properz II 10, 7 *aetas prima canat Veneres, extrema tumultus* oder Euripides Androm. 390 ἐκοιμήθην βίᾳ cὺν δεcπόταιcι· κᾆτ' ἔμ' οὐ κεῖνον κτενεῖς τὸν αἴτιον τῶνδ', ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν ἀφεὶς

πρὸς τὴν τελευτὴν ὑςτέραν οὖςαν φέρῃ; (siehe Hermes XXXI 188 ff.).

Offenbar soll in diesem Schluß v. 21. 22 aufgenommen werden: ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάςταςις νεκρῶν· ὥςπερ γὰρ ἐν τῷ 'Αδάμ πάντες ἀποθνήςκουςιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριςτῷ πάντες ζωοποιηθήςονται. Nur deshalb kann ja Paulus für den zweiten Ἄνθρωπος die Bezeichnung als πνεῦμα ζωοποιοῦν gewählt haben. Aber erklären läßt sich dieser Schluß weder aus dem jüdischen Messiasglauben noch aus der jüdisch-hellenistischen, äußerlich an den doppelten Schöpfungsbericht der Genesis anschließenden Spekulation von einem ersten himmlischen und einem zweiten irdischen Adam; die Ideenlehre Philos hat nichts mit ihm zu schaffen; höchstens kann sie aus derselben Wurzel stammen, ist aber dann durch die Anlehnung an Plato anders gewendet. Wie befremdlich v. 21. 22 sind, hat M. Brückner, Die Entstehung der Paulinischen Christologie, Straßburg 1903, S. 13, gut dargelegt, aber seine Erklärung 'was dem ersten Gliede einer geschichtlichen Reihe widerfährt, gilt für Paulus der ganzen Reihe' genügt leider nicht, um verständlich zu machen, daß Christus offenbar als πνεῦμα, und zwar als πνεῦμα ζωοποιοῦν, dem ersten Adam als der ψυχή entgegengestellt wird. Ein festes System muß vorausgesetzt sein, und zwar ein System, das nicht von der Genesisstelle (die ja notwendig dazu führen müßte, die πνοὴ ζωῆς bzw. das πνεῦμα, mit der ψυχή zu identifizieren) oder überhaupt von dem jüdischen Glauben ausgeht, sondern auf beide nur übertragen und ihnen angepaßt ist. Solange wir es nicht kennen, bleibt die Paulinische Darlegung, die etwas so ganz anderes bietet, als wenigstens wir Laien aus ihr herauszuhören gewöhnt sind, in sich unverständlich und dem Philologen ein Rätsel. Wenig helfen die Stellen, die ich früher schon anführte, Corp. Hermet. IX 9: πάντα γὰρ ὅςα ἔςτιν, ὦ 'Αςκληπιέ, ταῦτα ἐν τῷ θεῷ ἐςτι καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γινόμενα καὶ ἐκεῖθεν ἠρτημένα, τὰ μὲν διὰ ςωμάτων ἐνεργοῦντα, τὰ δὲ διὰ οὐςίας ψυχικῆς κινοῦντα, τὰ δὲ διὰ πνεύματος ζωοποιοῦντα oder IX 6 (von

dem κόσμος als υἱὸς θεοῦ): φερόμενος δὲ πάντα ζωοποιεῖ... τὸ δὲ τάχος αὐτοῦ τῆς φορᾶς τὴν ποικιλίαν τῶν ποιῶν γενέσεων ἐργάζεται. πνοὴ γὰρ οὖσα πυκνοτάτη προτείνει τὰ ποιὰ τοῖς σώμασι μετὰ ἑνὸς πληρώματος τοῦ τῆς ζωῆς. Wohl werden auch hier ψυχή und πνεῦμα geschieden und wird der ersteren nur die κίνησις, dem letzteren das ζωοποιεῖν zugeschrieben, aber das System ist anders, und dasselbe gilt von XIII 12: ζωὴ δὲ καὶ φῶς ἠνωμέναι εἰσίν, ἔνθα ὁ τῆς ἑνάδος ἀριθμὸς πέφυκε τοῦ πνεύματος. Die schwerlich heil überlieferten Worte enthalten im Grunde nur die Versicherung, daß Gott einerseits φῶς καὶ ζωή, andererseits πνεῦμα ist. Das ist eine iranische Grundvorstellung, erklärt aber die Anschauungen des Paulus noch nicht. Ihnen muß die iranische Vorstellung von einem Gottwesen Ἄνθρωπος irgendwie verwandt sein, und wichtig scheint mir, daß um das Jahr 70 n. Chr. bei den westsemitischen Mandäern Anoš (der Mensch) dem jüdischen Messias gleichgesetzt ist. Seine Wiederkehr vom Himmel bringt das Weltende und die Wiederbelebung, und schon vorher bekleidet er die Seele des Sterbenden mit seinem Lichtgewand wie Mandā d'Haijē, der ja auch der erste Mann (Mensch) heißt, und führt sie in die Gotteswelt, die Welt des Lichtes und des Lebens, empor. Sie ist sein, er ist ihr Abbild. Zusammenhänge müssen hier vorliegen. Aber so nahe sich im Mandäischen die Vorstellungen von Adakas und Anoš (Mandā d'Haijē) zu kommen scheinen — beide werden auch als das Wort Gottes bezeichnet —, weder die völlige Gleichsetzung beider, noch die Vorstellung, daß Anoš d e r z w e i t e u n d z u g l e i c h l e t z t e Adam ist, läßt sich bisher belegen. Eine direkte Ableitung der von Paulus befolgten jüdischen Eschatologie aus der mandäischen wäre ja auch von vornherein unwahrscheinlich; ihre Verwandtschaft ist klar. Noch ist das Rätsel dieses Kapitels nicht voll gelöst; nicht die Lehre des Paulus oder der Glaube der Gemeinde wird uns ja dargestellt, sondern nur Schlußfolgerungen, die auf sie begründet sind. Um so mehr gilt es, durch schärfste Wortinterpretation zu bestimmen, was vorausgesetzt wird.

Erst in v. 50 geht Paulus zu der Form der Lehre über, und wir spüren den Unterschied. Er nennt zunächst die Voraussetzung für alles Vorausgegangene wie für das Folgende, das grundlegende Dogma aller iranischen Eschatologie: die Materie selbst (cὰρξ καὶ αἷμα), das schlechthin Vergängliche (die φθορά, wie im Iranischen ein konkreter Begriff), ist von der Gotteswelt (ἀφθαρcία) ausgeschlossen. Was wird dann mit denen, die im materiellen Leibe den Tag der Wiederkunft erleben? Müssen sie den Leib erst ablegen, also sterben, wenn doch der Tod bezwungen oder, wie es im Mandäischen und Manichäischen heißt, getötet ist? Paulus lehrt, daß für sie an Stelle von Tod und Auferstehung, die ja nur Verwandlung sind, eine andere Art Verwandlung tritt. Sie gleicht einem Überkleiden der Materie durch das Immaterielle, wobei erstere im letzteren vergeht: δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύcαcθαι ἀφθαρcίαν (also τὸ ἄφθαρτον) καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύcαcθαι ἀθανacίαν (τὸ ἀθάνατον). Daß der Apostel diesen Satz schwer wiederholt, indem er versichert, wenn das geschieht, ist der Spruch des Jesajas (25, 8) erfüllt κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος, läßt mich in dem Worte ὁ θάνατος hier einen konkreten Begriff τὸ θνητόν vermuten (wie φθορά für τὸ φθαρτόν eintritt). Dafür spräche die offenbar in Erinnerung hieran geprägte Wendung II. Kor. 5, 4 ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. Einst war es umgekehrt; da hatte die Materie das Göttliche bezwungen (verschlungen) und scheinbar besiegt. Dieser Gedanke läßt ihn Hosea 13, 14 frei umbilden (er meidet das Wort Ἅιδης) und zugleich erläutern ποῦ cου θάνατε τὸ κέντρον; ποῦ cου θάνατε τὸ νῖκος; τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος. Auch hierbei scheint θάνατος noch für die Materie, für τὸ θνητόν und zwar für das an dem Individuum Sterbliche gesagt. Denn Paulus faßt, wie das Schlußwort zeigt, den Hergang so auf, als ob der einzelne Christ dabei den Tod (das Vergängliche in sich) und mit ihm die Sünde durch Christi Eingreifen besiegt. Aus dem Siege Christi (v. 26) wird der Sieg des Christen, der ja Christus in sich trägt.

Gewiß schöpft Paulus nicht direkt aus dem Iranischen; nur

um die Vorstellungen seiner Zeit zu charakterisieren, führe ich an, daß im Iranischen einem ersten Kampfe des Ormuzd (des 'Menschen') mit der Materie, in dem dieser unterliegt und verschlungen wird, ein zweiter am Ende aller Dinge entspricht, bei dem Ormuzd die Materie oder Vergänglichkeit (Vernichtung, Tod, aber auch Gier, Sünde) besiegt und vernichtet.

Ich bin mir bewußt, daß die Deutung, die ich dem Worte θάνατος in v. 54 gegeben habe, starken Widerspruch finden wird, so sehr auch für sie spricht, daß damit erst der Sieg des einzelnen Christen dem Siege Christi (v. 26) klar gegenübergestellt wird (auch der einzelne Tote empfängt im iranischen Totenritual den Kranz der Siege bzw. den Kranz der Gerechtigkeit). So verfolge ich zunächst den eigentümlichen Sprachgebrauch. Orientalische Färbung (z. B. in dem Gebrauch von φθορά und ἀφθαρσία, τὸ θνητόν und ἀθανασία) wird in dem ganzen Abschnitt empfinden, wer mandäische und manichäische Texte einigermaßen kennt. Am klarsten ist er gerade in dem Gebrauch des Wortes θάνατος. Ich vergleiche zunächst einen Abschnitt aus Corp. Herm. VII, einer eigentümlichen Schrift, in der sich orientalische Grundanschauungen und Formeln platonischer Philosophie wunderbar durchdringen, wie ich schon in den Götting. Gel. Anz. 1911 S. 555ff. erwiesen habe. Hier heißt es, § 2: Ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς τὸ καθαρὸν σκότους (iranischer Terminus), ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν (iranisches Bild) ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁραθῆναι θέλοντα. οὐ γάρ ἐστιν ἀκουστὸς οὐδὲ λεκτὸς οὐδὲ ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῷ καὶ καρδίᾳ. πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα, τὸ τῆς κακίας στήριγμα, τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον, τὸν αἰσθητ<ικ>ὸν νεκρόν, τὸν περιφόρητον τάφον, τὸν ἔνοικον λῄστην, τὸν...... δι' ὧν (ὃν?) φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι' ὧν (ὃν?) μισεῖ φιλοῦντα (φθονοῦντα Hss.). τοιοῦτός ἐστιν ὃν ἐνεδύσω ἐχθρὸν χιτῶνα, ἄγχων σε κάτω πρὸς αὐτόν, ἵνα μὴ ἀναβλέψας καὶ θεασάμενος τὸ κάλλος τῆς ἀληθείας καὶ τὸ ἐγκείμενον ἀγαθὸν μισήσῃς

τὴν τούτου κακίαν, νοήσας αὐτοῦ τὴν ἐπιβουλήν, ἣν ἐπεβούλευσέ σοι τὰ δοκοῦντα καὶ μὴ ⟨ὄντα αἰσθηνήρια χαρισάμενος, τὰ δὲ⟩ νομιζόμενα αἰσθητήρια ἀναίσθητα ποιῶν τῇ πολλῇ ὕλῃ αὐτὰ ἀποφράξας (vgl. oben S. 119) καὶ μυσαρᾶς ἡδονῆς ἐμπλήσας, ἵνα μήτε ἀκούῃς περὶ ὧν ἀκούειν σε δεῖ, μήτε βλέπῃς περὶ ὧν βλέπειν σε δεῖ. Gewiß kann man bei den Bildern für den Leib an Platos Gleichung von σῶμα und σῆμα erinnern; aber weit enger erinnern die Einzelausdrücke (z. B. λῄστης, eine bei den Mandäern für den Körper wie für die Materie übliche Bezeichnung) an iranische Formeln, und gerade unter ihnen begegnet bei den Manichäern 'der geborene Tote'; ja noch mehr eine feste Wendung bei Mandäern und Manichäern, also gegen jeden Verdacht der Entlehnung aus dem Christentum geschützt, ist die Formel 'der Leib des Todes'. Wenn gerade diese ganz eigenartige Wendung bei Paulus Röm. 7, 24 wiederkehrt, ohne daß dafür zwingende Gründe vorhanden sind (er konnte nach dem Zusammenhang τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τούτου oder nach v. 10 auch ἐκ τοῦ θανάτου sagen; die Verbindung ist befremdlich), so halte ich das schon an sich für einen zwingenden Beweis, daß durch die jüdische Eschatologie iranische Formeln und Bilder zu ihm gedrungen sind. Da nun an der Stelle, von der ich ausging, I. Kor. 15, 55. 56 zweifellos die Gedankenreihen von Röm. 7 und zugleich iranische eschatologische Vorstellungen einwirken, halte ich die Deutung von θάνατος dort für sprachlich durchaus unanstößig. Ich möchte sogar noch weitergehen.

Das Bild des Gewandes für den Leib liegt so nahe, daß es wohl in den meisten Literaturen nachweisbar sein wird, ähnlich wie das Bild des Hauses. Seine Verbreitung wird da am stärksten sein, wo im Totenkult das weiße Kleid (oder ein Götterkleid) dem Toten als Symbol des himmlischen Leibes angelegt wird, wie dies auch auf iranischem Boden zum Teil üblich gewesen sein muß (selbst bei den Parsen ist es wenigstens eine weiße Umhüllung). Hier tritt der bildliche Ausdruck oft völlig für die ursprüngliche Benennung ein; oder zwei Bilder vermischen sich: der Gerechte zieht die leuchtende Wohnung

an, die Seele wohnt hier in dem Kleide verzehrenden Feuers; der Körper ist der Lehmrock, oder der niedersteigende Gott wohnt im Tränengewande (in der Welt als dem Haus der Tränen). Auch derartige Eigenheiten können in Verbindung mit anderen Kennzeichen Beweiskraft gewinnen. So analysiere ich in Kürze noch eine zweite Stelle des Paulus, die mit I. Kor. 15 in Zusammenhang steht, II. Kor. 4, 16ff. Paulus fühlt seinen äußeren Menschen von Tag zu Tag sich verzehren und vergehen (διαφθείρεcθαι) und in notwendigem Zusammenhang damit den inneren von Tag zu Tag sich erneuern (ἀνακαινοῦcθαι). Daß er öfters schon von einem täglichen Sterben geredet hat und die ἀνακαίνωcις das Wunder der Neuschöpfung dem Tode gegenüberstellt, erklärt die Wortwahl. Der Ausdruck ἔcωθεν ἄνθρωπος ist dabei an sich ebenso doppeldeutig wie πνεῦμα (oben S. 159 ff.) und könnte rein natürlich jenen innern Menschen bezeichnen, mit dem wir im Denken und Selbstgespräch reden (vgl. Philo *Quod det. pot. insid.* § 23 Cohn; Tertullian *Adv. Praxean* 5, L. Rosenmeyer *Quaest. Tertullianeae* [Straßburg 1909] S. 1; es wäre abgeschmackt, für solche Vorstellung auf Platos Scheidung eines äußeren und inneren Sokrates zurückzugehen); die Quelle brauchte dabei durchaus nicht philosophisch zu sein; das Wort λόγος oder cυνείδηcις, ja selbst die tägliche Erfahrung führte leicht darauf. Es kann andrerseits jenes göttliche Wesen in uns bezeichnen, das im Mysterium, wie wir sahen, verliehen wird. So scheidet der späte heidnische Schriftsteller Zosimos (Poimandres S. 104) von dem ersten Menschen noch einen ἔcω αὐτοῦ ἄνθρωπος πνευματικός und läßt auch jeden von uns einen φωτεινὸς καὶ πνευματικὸς ἄνθρωπος in sich tragen, der daneben kurzweg τὸ φωτεινὸν ἡμῶν πνεῦμα heißt; die Wesensbezeichnung für ihn ist Φῶς, er ist der Adakas der Mandäer; er war es der ursprünglich im 'Paradiese' war und von dem Bösen überredet ward, in den körperlichen Adam einzugehen. Dieselbe Vorstellung findet sich vereinzelt auch bei den Mandäern. Bei den Manichäern heißt er ὁ καινὸς ἄνθρωπος, er besteht nach ihnen aus fünf Elementen, wie der natürliche Mensch, aber diese Elemente sind zugleich Gotteskräfte

(vgl. den ähnlichen Gedanken im Kolosserbrief 3, oben S. 122). Der Zusammenhang muß entscheiden, welche Deutung wir dem Ausdruck hier geben. Ein Zweifel scheint mir ausgeschlossen. Paulus ist zufrieden: die leicht erträgliche Bedrängnis des Augenblicks schafft ihm für ewig eine überschwengliche Fülle und Wucht (βάρος) von δόξα. Ich werde den seltsamen Ausdruck nicht mehr aus dem hebräischen Worte *kābōd* herleiten, seit ich bei den Mandäern gelesen habe, daß die auffahrende Seele eine Last (βάρος) trägt, vor der die Welten erbeben; es ist die Fülle des Glanzes. Diese seine Hoffnung begründet Paulus (5, 1) οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ (vgl. Corp. Herm. XIII 15 καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος, es handelt sich um das σῶμα ἐπίγειον des ersten Briefes), οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς (auch mandäische Vorstellung, zu vergleichen ist auch der von Gott selbst im Himmel gebaute Leib, den der Myste der Mithrasliturgie über sich weiß). καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες, εἴ γε καὶ ἐκδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. Hier zeigt sich jenes Ineinanderfließen der beiden Bilder, das uns aus dem Iranischen bekannt ist. Über die Deutung wird bekanntlich gestritten. Wer εἴ γε (gleich εἴ περ) einfach erklären will, kann nur deuten, daß für das ἐπενδύσασθαι, das Anlegen eines Obergewands über eine schon vorhandene Hülle, die unerläßliche Vorbedingung ist, daß wir, auch wenn wir das irdische Gewand ablegen müssen, darunter noch eine andere Hülle haben, über die das Himmelskleid sich legt; wer sie nicht hätte, könnte das σῶμα ἐξ οὐρανοῦ oder οὐράνιον nicht empfangen. Wieder setzt Paulus voraus, daß seine Leser wissen, was diese zweite, unbedingt nötige Hülle ist, und wiederholt nur betonend (v. 4) καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ἡμῶν ὑπὸ τῆς ζωῆς. Gewiß empfinden wir dies Gewand des irdischen Körpers als drückende Last, aber wir sehnen uns, es nicht einfach abzulegen (zu sterben und tot zu sein), sondern

dafür oder darüber jenes andere Obergewand zu erhalten, das uns ein neues Leben gibt. Die Unklarheit des Ausdrucks liegt darin, daß Paulus sich hier zu denen rechnet, die selbst den Tag des Herrn noch erleben und das Himmelskleid über das irdische ziehen werden, daß er aber auch die berücksichtigt, die vorher gestorben sind, also das irdische Kleid abgelegt haben; für beide war der Besitz eines ἔσωθεν ἄνθρωπος notwendige Voraussetzung für den Erwerb des σῶμα ἐπουράνιον. Ich darf also in v. 3 nicht verbinden εἴ γε καί, sondern muß das letzte Wörtchen zu ἐκδυσάμενοι (εἰ καὶ ἐξεδυσάμεθα) ziehen: wenn anders wir, auch wenn wir auch den irdischen Leib vorher hätten ablegen müssen, nicht nackt dastehen würden. Um auszudrücken, daß er davon für alle Fälle fest überzeugt ist, setzt Paulus trotz des gedachten Falles (Irrealis) die positive Aussage. Ein ähnliches Beispiel grammatischer Freiheit oder Feinheit wird uns später beschäftigen. Paulus fährt fort: ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θεός (vgl. I 15, 57 τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος), ὁ καὶ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος (vgl. Suidas ἀρραβών· ἡ ἐν ταῖς ὠναῖς παρὰ τῶν ὠνουμένων διδομένη πρώτη καταβολὴ ὑπὲρ ἀσφαλείας). Erst das neue Bild bringt den Gedanken voll zum Abschluß: der ἔσωθεν ἄνθρωπος, den wir unter dem ἐπίγειον σῶμα verborgen tragen als eine Art ἔνδυμα, ist zugleich das Angeld. Er ist für Paulus wie für Zosimos das πνεῦμα. Auf den Parallelismus mit Römerbr. 8, 23 καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν· τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν verweisen die Kommentare mit Recht. Selbst das letzte Sätzchen findet II. Kor. 5, 7 sein Gegenbild διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ δι' εἴδους. Die ἀπαρχή ist die πρώτη καταβολή, das πνεῦμα ἔχειν der Beginn, die Anfangsstufe des πνεῦμα εἶναι. Es ist mir nicht gleichgültig, daß der Tag der Mysterienweihe auch bei Apuleius (XI 23) als *dies divino vadimonio destinatus* bezeichnet wird; er gibt die göttliche Bürgschaft für die verheißene volle σωτηρία, eine Bürgschaft, die sich bekanntlich von Zeit zu Zeit wiederholt. Auf ihr beruht die *fiducia germanae*

religionis, die auch Apuleius (XI 28) auf den Empfang des πνεῦμα gründet (vgl. *spiritu faventis Eventus*, d. h. des Ἀγαθὸς δαίμων). Wie eng sich der Wortgebrauch des Paulus mit der Mysteriensprache berührt, zeigt auch das Hermetische Wiedergeburtsmysterium (Corp. Herm. XIII): die υἱοθεσία tritt auch in ihm erst nach der vollen Auflösung des irdischen Leibes und der Loslösung von der Welt ein, die dort allerdings vor den irdischen Tod fällt; erst danach wird gesagt (§ 14) θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς. Den Wortgebrauch τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν erläutert § 1 μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας: die σωτηρία ist das neue Leben, das wir zur Zeit nur in Hoffnung, d. h. als ein erhofftes haben. So mag zum Schluß erwähnt sein, daß auch in der Hermetischen Literatur, freilich in Abschnitten, die von griechischer Philosophie mit beeinflußt sind, das πνεῦμα als Gewand bezeichnet wird (z. B. X 17).

Jene materielle Veränderung, die hier auf Erden schon mit dem Christen vorgegangen sein muß, damit er das σῶμα οὐράνιον empfangen kann, beschreibt Paulus bekanntlich II. Kor. 3, 18: ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι (schauend und spiegelnd) τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος (vgl. I. Clem. 36, 2). Der in der Mysteriensprache übliche Ausdruck μεταμορφούμεθα (vgl. oben S. 117, Apuleius XI 30: *non in alienam quampiam personam reformatus*) befremdet hier ein wenig, da er zu δόξα (Verklärung) nicht völlig paßt; nicht in einer Änderung der Gestalt, sondern des Wesens, bzw. des Grades der Verklärung, besteht die μεταμόρφωσις, und Paulus ist sich der Eigenartigkeit des Gebrauches wohl bewußt, indem er τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφοῦσθαι mit gewollter Künstelei verbindet und auch Römerbr. 8, 29 das σύμμορφον εἶναι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ θεοῦ als Wirkung des δοξάζεσθαι faßt. Man möchte fast vermuten, daß er die Ausdrücke schon vorgefunden hat, und daß ihm die μορφὴ θεοῦ bei dem göttlichen σῶμα ἀσώματον etwas Wesenhaftes ist. Stellen, wie Phil. 3, 21: ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ



und Phil. 2, 6: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (Gegensatz μορφὴν δούλου ἔλαβεν) passen dazu. Nun ist die μορφὴ θεοῦ ein der hellenistischen Mystik geläufiger Begriff, der zunächst natürlich rein äußerlich gefaßt wird; die ὀνόματα und die μορφαί seines Gottes muß der Zauberer kennen, dann kennt er sein Wesen; hierdurch wird wie ὄνομα so auch μορφή bedeutungsvoll und fast selbständig; das ὄνομα oder die μορφή handelt; beides verbindet sich dann mit πνεῦμα, vgl. oben S. 161: ὄνομά cου καὶ πνεῦμά cου ἐπ' ἀγαθοῖς und Wessely, Denkschr. d. k. k. Akad. 1888 S. 73 Z. 1174: πρόcεχε, μορφὴ καὶ πνεῦμα (Gott ist beides), vgl. bei Paulus: καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Von der μορφὴ θεοῦ gehen mystische Einwirkungen aus, vgl. oben S. 74: cυνεcτάθην cου τῇ ἱερᾷ μορφῇ, ἐδυναμώθην τῷ ἱερῷ cου ὀνόματι, ἐπέτυχόν cου τῆς ἀπορροίας τῶν ἀγαθῶν. So muß die Seele selbst die μορφὴ θεοῦ annehmen, und Gott bewirkt dies, indem er in sie eintritt, vgl. oben S. 119: ἔμβηθι αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχήν, ἵνα τυπώcηται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ (es ist das φωτίζεcθαι oder *illustrari* in dem metaphysischen Sinn, vgl. Apuleius XI 29). Daß die Schau Gottes dasselbe bewirkt, sahen wir oben. Von hier ist sofort verständlich, daß eine beständige Schau Gottes in uns eine μεταμόρφωcις bewirkt, eine Wesensänderung in immer steigender Verklärung zu ein und demselben Bilde. Den hellenistischen Gedanken der ὁμοίωcις durch das Schauen habe ich mehrfach besprochen und könnte höchstens einen Verweis auf Corp. Herm. XVII (Poimandres 354) hinzufügen: ἔcτιν, ὦ βαcιλεῦ, καὶ cωμάτων (ergänze εἴδη oder dgl.) ἀcώματα. ποῖα; ἔφη ὁ βαcιλεύς. τὰ ἐν τοῖς ἐcόπτροις φαινόμενα cώματα ἀcώματα οὐ δοκεῖ cοι εἶναι; . . . οὕτως ἀντανακλάcεις εἰcὶ τῶν ἀcωμάτων πρὸς τὰ cώματα καὶ τῶν cωμάτων πρὸς τὰ ἀcώματα, τουτέcτι τοῦ αἰcθητοῦ πρὸς τὸν νοητὸν κόcμον καὶ τοῦ νοητοῦ πρὸς τὸν αἰcθητόν. Gewiß ist dies eine junge von platonischer Philosophie beeinflußte Rechtfertigung der Annahme eines cῶμα ἀcώματον, aber dieser Begriff selbst liegt in dem Wiedergeburtsmysterium klar zutage, ja das cῶμα πνευματικόν oder οὐράνιον ist der Grundbegriff

dieser ganzen Mystik; möglich also, daß der Vergleich schon alt ist, zumal ja auch die Vorstellung des Menschen als Gegenbild seines Gottes uralt ist.

Wieder haben wir einen im wesentlichen hellenistischen Gedankenzusammenhang, und in ihm scheint mir die eigentümliche Verbindung der Begriffe δόξα und πνεῦμα (vgl. die Worte καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος) zwingend auf eine Mysterienvorstellung zu weisen, die uns am klarsten in der alchemistischen Schrift (oben S. 165) vorliegt; ähnlich im Corp. Hermet. X 6. 7 (oben S. 139—140). Könnte die Auffassung des Lichtes als des Wesens der Gottheit an verschiedenen Stellen unabhängig entstanden sein, so doch sicher nicht der eigentümliche Gebrauch des Wortes δόξα. Die Bedeutungen, die ich für das Paulus-Wort ἄλλη δόξα ἡλίου καὶ ἄλλη δόξα ϲελήνης glaubte aus dem Zusammenhang erschließen zu müssen (oben S. 196), kehren alle in den Zauberpapyri wieder. Da lesen wir (Dieterich, Abraxas 176, 5) ϲὺ γὰρ ἔδωκας ἡλίῳ τὴν δόξαν καὶ τὴν δύναμιν oder (ebenda in dem Feuerzauber 191, 3) ἄκουε, πῦρ, ἔργον εὑρήματος θεοῦ, δόξα τοῦ ἐντίμου φωϲτῆρος. Das umschließt den Begriff Ehre (vgl. ἐντίμου) wie Kraft. Von hier aus deute ich das Gebet des Zauberers an Isis (Kenyon, Greek Pap. Brit. Mus. I 100 = Wessely, Denkschr. d. k. k. Akad. 1893 Z. 512) δόξαϲόν με, ὡς ἐδόξαϲα τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ ϲου Ὥρου: das Sprechen der Zauberformel verherrlicht ihn selbst (gibt ihm Gotteskraft) und verherrlicht (preist) den Gott. Ein anderer Zauberer (Wessely, Denkschr. d. k. k. Akad. 1888 S. 73. 74 Z. 1171—1200) sagt nach der Anrufung δεῦρό μοι ὁ ἐνφυϲήϲας τὸν ϲύμπαντα κόϲμον, ὁ τὸ πῦρ κρεμάϲας ἐκ τοῦ ὕδατος καὶ τὴν γῆν χωρίϲας ἀπὸ τοῦ ὕδατος .... κόϲμου κτίϲτα, τὰ πάντα κτίϲτα, θεὲ θεῶν aufnehmend: ἐφώνηϲά ϲου τὴν ἀνυπέρβλητον δόξαν, ὁ κτίϲας θεοὺς καὶ ἀρχαγγέλους καὶ δεκανούς. αἱ μυριάδες τῶν ἀγγέλων παρεϲτήκαϲι καὶ ὕψωϲαν τὸν Οὐρανόν, καὶ ὁ κύριος ἐπεμαρτύρηϲέ ϲου τῇ Σοφίᾳ, ὅ ἐϲτιν Αἰῶν⟨ι⟩, καὶ εἶπεν ϲὲ ϲθένειν, ὅϲα καὶ αὐτὸς ϲθένει. Man sieht: jüngste jüdische Zauberliteratur wirkt mit ein, doch ist die Grundlage alt. In dem Schöpfungsbericht des Abraxas,

den ich in dem Aufsatz 'Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur', Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie 1917 Abh. 10 S. 23ff. als Teil einer alten iranischen Heiligen Schrift erwiesen habe, lautet eine Stelle der volleren Fassung, die ich etwas anders herstelle als dort S. 31 (Dieterich, Abraxas 183, 64) καὶ ἐφάνη Κρόνος (Dieterich, κρος Pap.) κατέχων cκῆπτρον μηνύον βαcιλείαν καὶ ἐπέδωκεν τῷ θεῷ τῷ πρώτῳ κτιcτῷ. καὶ λαβὼν ἔφη· Σὺ τὴν δόξαν τοῦ φωτὸς περιθέμενος ἔcῃ μετ' ἐμὲ ὡς πρῶτος ἐπιδούς μοι cκῆπτρον, πάντα δὲ ὑπὸ cὲ ἔcται. τοῦ δὲ περιθεμένου (περιθεμένω Pap.) τοῦ φωτὸς τὴν δόξαν ὁ [δὲ] τροπὸς τοῦ φωτὸς ἔδειξέν τινα αὔραν. ἔφη ὁ θεὸς τῇ Βαcιλίccῃ· Σὺ περιθεμένη τὴν αὔραν τοῦ φωτὸς ἔcῃ μετ' αὐτὸν περιέχουcα τὰ πάντα· αὐξήcεις τῷ φωτὶ ἀπ' αὐτοῦ λαμβάνουcα καὶ πά⟨λι⟩ν ἀπολήξεις δι' αὐτοῦ· cὺν coὶ πάντα αὐξήcει καὶ μειωθήcεται. Die Stelle ist religionsgeschichtlich wichtig; gibt sie doch ein sicheres Zeugnis, daß Zarvān nachträglich (infolge eines Tausches der Attribute, wie es hier heißt) an die Spitze der Götterreihe getreten ist, und zwar als Licht- und Sonnengott, wie ihn noch einzelne manichäische Texte zeigen. Daß seine Königin die Mondgöttin ist, kann griechischer Überarbeitung gehören (im Iranischen ist der Mond männlich, bei Mani lenkt ihn die παρθένος τοῦ φωτός). Wichtig ist ferner die genaue Beschreibung des *varenō* oder *vornō*, der δόξα τοῦ φωτός. Sie ist das διάδημα (τροπός ist ja die aus Leder gedrehte runde Schlinge) und gleich dem Kranz der Siege (oder Gerechtigkeit) bei Mandäern und Manichäern, ihr schwächeres Abbild die αὔρα τοῦ φωτός (der Heiligenschein, die Aureole). Schon hier enthält sie zugleich das Wesen und die Macht des Lichtes (Gottes). Unendlich oft begegnet nun das Wort *vornō* in den manichäischen Texten und geht in andere Sprachen über (der Grieche umschreibt es dort immer δόξα). Der Begriff schillert offenbar zwischen Glanz, Ruhm, Kraft und Göttlichkeit; selbst von einer δόξα der Religion oder des Glaubens wird gesprochen und ihre Elemente werden aufgezählt. Das *vornō* ist geradezu ein Grundbegriff der iranischen Religion. Ich irrte, wenn ich früher

den entsprechenden Gebrauch von δόξα wegen der Septuaginta aus dem Ägyptischen ableiten wollte; richtiger sah Gillis P:son Wetter, Phos S. 76, 2, daß der Begriff im Iran gebildet und mit der Lichtmystik früh ins Judentum und nach Ägypten gekommen ist. In dem Paulus-Wort, von dem ich ausging und zu dem ich endlich zurückkehre (II. Kor. 3, 18), findet in der Verbindung der beiden Worte δόξα und πνεῦμα also der Gedanke einer vollkommenen Wesensänderung durch die γνῶσις θεοῦ seinen Ausdruck, und dieser Gedanke selbst ist, ebenso wie der Gebrauch der beiden Worte, nicht-jüdisch. Hiernach wird man dann andere Stellen beurteilen dürfen, wie z. B. I. Kor. 2, 7: ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν. Auch hier handelt es sich nicht um eine Steigerung der Würde oder gar des Ruhmes, sondern eine Art ἀποθέωσις, eine μεταμόρφωσις durch die γνῶσις θεοῦ und dem Empfang des πνεῦμα (vgl. v. 9. 10). Erst jetzt scheint mir meine frühere Behauptung, in den Worten Römerbr. 8, 30: οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν, οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν, entspräche das δοξάζειν dem θεοῦν oder ἀποθεοῦν der hellenistischen Mysterienliteratur (oben S. 112ff.), genügend begründet.

Den ersten drei Kapiteln des ersten Briefes entsprechen, welches auch immer die zwischenliegenden Ereignisse sind, die vier letzten Kapitel des zweiten, und sie zeigen, wie das Gefühl, πνευματικός zu sein, sich im Kampfe steigern mußte. Der Anspruch, den Paulus erhoben hatte, als solcher zu gelten, mußte ihm ja von den beiden Parteien der Petrus- und Apollos-Gläubigen bestritten werden; es handelte sich um ihre Existenzberechtigung. Den eigenen Beweis des Paulus, daß sie nur νήπιοι ἐν Χριστῷ seien, wendeten sie gegen ihn: ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; Er selbst bringt ἔρις und ζῆλος, so gilt auch von ihm κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖ (vgl. im Eingang des Ganzen 10, 2: τοὺς λογιζομένους ἡμᾶς ὡς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας). Also ist auch er nur ἄνθρωπος, also σαρκικός, sein Selbstruhm

unzulässig, ein παραφρονεῖν, vor allem seine Beglaubigung dadurch, daß seine Verkündigung bei ihnen ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως geschah, unzulänglich; alle Christen haben die Autonomie, weil sie alle in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Meister stehen.

Jenem zuerst erwähnten Vorwurf (κατὰ σάρκα περιπατεῖ) begegnet er zunächst mit dem Hinweis auf den Kriegsdienst seines Amtes (vgl. v. Harnack, *Militia Christi*, S. 14); er führt ihn οὐ κατὰ σάρκα und ist durch ihn zu einer Art Kampf gezwungen (v. 5): λογισμοὺς καθαιροῦντες καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ (d. h. entgegen der untrüglichen und sichern Erkenntnis, die ihm gegeben ist) καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ. Die Ankündigung, die mit einem Verweis auf sein Kommen und ein Strafen des Ungehorsams schließt, wird aufgenommen im Schluß (13, 3) durch die Versicherung, daß dieser Christus in ihm und durch seinen Mund spricht (ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ). Dies Empfinden stellt die Überleitung zu dem ersten Teil der Ausführung her: εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι. Seine Gegner haben sich nicht als πνευματικοί bezeichnet, nur aufgenommen, was er von ihnen sogar verlangt hat, das Bekenntnis Χριστοῦ εἰμι, und darauf ihren Anspruch begründet (daß es sich nicht um eine Christuspartei handelt, sondern um jenen mystischen Zusammenhang, ist hier besonders klar; sie haben ausgeführt, was das Χριστοῦ εἶναι für sie bedeutet, und damit nach der Auffassung des Apostels sich selbst herausgestrichen). Paulus will sich demgegenüber noch nicht seiner weiteren ἐξουσία rühmen, wiewohl sein Kommen zeigen wird, daß er es könnte, ohne Furcht, damit zuschanden zu werden (aufgenommen 13, 10); aber er mag nicht in Briefen drohen. Schon jetzt sagen ja die Gegner: αἱ μὲν ἐπιστολαὶ βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος. Der Vorwurf hat für ihn eine gewaltige Bedeutung, viel größere, als man von dem Vorhalten einer leiblichen Schwäche, einer Krankheit erwarten könnte, und die Ausflucht, Judenchristen könnten diese Krankheit als Strafe der

Sünde fassen, genügte nicht, um zu erklären, daß alles Folgende von den Gedanken 'ich rühme mich meiner ἀσθένεια' und 'wenn ich schwach bin, bin ich stark' beherrscht ist. Erst, wenn wir bedenken, daß Paulus von seiner mündlichen Verkündigung gesagt hat, sie geschah ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, und daß diese Mitteilung einer δύναμις an den Prediger schon im hellenistischen Glauben notwendiges Erfordernis ist (vgl. z. B. Corp. Herm. I 32: αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως . . . ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με, καὶ τῆς χάριτος ταύτης φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ) wird das verständlich; ja auch die Anknüpfung empfängt von hier Licht. Selbst in jener Nachbildung des religiösen ἐνθουσιασμός in der poetischen und rhetorischen Literatur, die dem Philologen so bekannt ist (vgl. Seneca *suas.* III), ist die freie und improvisierte Rede der Beweis für den Besitz des πνεῦμα. Es verdächtigt auch den Träger des πνεῦμα im religiösen Sinne, wenn er die δύναμις nur in dem ausgearbeiteten Briefe, nicht aber in der unmittelbaren Verkündigung zeigt. Das wäre kein echter πνευματικός. Vielleicht darf man sogar noch weiter gehen. Zwei Auffassungen des Prophetentums stellt Hermas *Mand.* XI einander gegenüber; nach der einen, die er selbst teilt, erfüllt 'der Engel des prophetischen Geistes' den Begnadeten nur in der Versammlung der Gemeinde und nach deren Gebet mit dem πνεῦμα, während der falsche Prophet gerade hier die Kraft verliert und verstummt; er 'prophezeit' in der Einsamkeit oder vor wenigen. Es scheint mir sehr möglich, daß eine ähnliche Vorstellung schon in der korinthischen Gemeinde bestand. Daß Paulus (v. 11) mit schwerer Drohung hinzufügt, er werde den Gegnern schon zeigen, daß er auch in persönlicher Rede die δύναμις habe, macht es mir unmöglich, in v. 8 in den Worten καυχήσομαι περὶ τῆς ἐξουσίας ἡμῶν, ἧς ἔδωκεν ὁ κύριος εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν in dem Relativsatz eine Interpolation aus 13, 10 zu sehen. Ihre Wiederkehr dort in einem ganz anders versöhnlichen Sinne scheint mir beabsichtigt. Wohl erklärt der Apostel hier, nicht drohen zu wollen, um jenem Vorwurf nicht weitere Nahrung zu geben, deutet aber doch zugleich an, daß er im

Besitz einer eigentümlichen und geheimnisvollen Macht ist. Das Wort ἐξουςία bedeutet im Zauber jede übernatürliche und geheimnisvolle Kraft, die sich auf ein besonderes Verhältnis zu Gott und eine besondere γνῶςις gründet; die Hermetische Literatur verinnerlicht die Vorstellung, behält sie aber bei und die πᾶςα ἐξουςία ist ihr ebenso die Allmacht über die Natur und die πνεύματα, wie z. B. die Gotteskraft, heilig und sündlos zu sein (oben S. 152, Corp. Herm. XIII 17. I 32). Auch an unserer Stelle wird man nicht von einem Rechte des Apostolats auf bloßen Ausschluß aus der Gemeinde reden dürfen. Jede bestimmte Vorstellung zerstört das Ethos der Stelle. Von einer geheimnisvollen Macht hat Paulus schon im ersten Brief gesprochen, ja im Grunde von ihr Gebrauch gemacht (5, 3 ff.): ἐγὼ μὲν γὰρ ὡς ἀπὼν τῷ cώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι ἤδη κέκρικά ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργαςάμενον, ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰηςοῦ cυναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος cὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰηςοῦ παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ cατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς cαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα cωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου. Man versucht vergeblich, zu entscheiden, ob bei diesem 'Ausschluß aus der Gemeinde' diese selbst mitwirken soll oder nicht. Schwerlich ohne Absicht läßt der Apostel die Deutung als möglich zu, daß er nur entschlossen ist, bei seiner nächsten Anwesenheit vor der Gemeinde den Sünder dem Satan zu übergeben. Herauslesen kann man ebensowohl, ja mit noch größerem Recht die Drohung, daß, wenn das nächste Mal die Gemeinde sich versammelt, sein Geist, unsichtbar anwesend, durch die Kraft Gottes diese Übergabe vollziehen wird. Verbinden müssen wir jedenfalls, wie ich gegen Lietzmann erinnere: τοῦ ἐμοῦ πνεύματος cὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰηςοῦ Χριςτοῦ (vgl. II. Kor. 13, 4); von der Gemeinde soll es nur heißen: cυναχθέντων ὑμῶν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰηςοῦ; die natürliche Wortfolge ist geändert, um die rhetorische Wirkung des feierlichen Satzes zu erhöhen; wohl soll die Gemeinde dabei sein — wie Hermas das auch fordert —, aber der Apostel allein ist Träger der Kraft. Ein Ausschluß aus der Gemeinde ist nach den



Worten selbst nicht Hauptgegenstand seines Urteils, sondern körperliche Schädigung oder gar Vernichtung durch den Satan; daß die Gemeinde den Schuldigen ausstoßen soll, wird später gesagt, v. 13: ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν, vgl. v. 7: ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, v. 12: οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε — es ist eine Aufhebung des Verkehrs, die der Apostel wohl anraten kann, bei der er aber selbst nicht beteiligt ist. Ganz anders charakterisiert er seine Tätigkeit; der Nachahmer I. Timoth. 1, 20 faßt sie einfach als Zauberhandlung (τινὲς ... περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν· ὧν ἐστὶν Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν, vgl. die Vorstellungen von der Macht des mit Gott verkehrenden Magiers bei Apuleius, oben S. 152, und Philo *De spec. leg.* III 18, p. 316 M. = III 100 Cohn); jedenfalls spricht an unserer Stelle, wie es Bachmann ausdrückt, ein Geist, der sich bevollmächtigt glaubt, richtende Kräfte höherer Art zu handhaben. Wir sehen auch, daß die Empfänger des Briefes erwarten, daß er diese Kräfte nur in persönlicher Anwesenheit handhaben kann. Nur hieraus wird mir im zweiten Briefe die Drohung mit jener ἐξουσία erklärlich, die Paulus bei seinem Kommen erweisen könnte. Aber durch nichts gerechfertigte Willkür ist es, diese 'richtende Kraft' auf eine gewissermaßen kirchenrechtliche Vollmacht zum Ausschluß aus der Gemeinde herabzudrücken und ihres mystischen Charakters nach Kräften zu entkleiden. In dem zweiten Briefe gibt Paulus in einem Punkte scheinbar nach; an die persönliche Anwesenheit bleibt die Wunderkraft gebunden. Aber er steigert seinen Anspruch doch: ausdrücklich nimmt er jene wunderbare Kraft auch ohne die Gemeinde, ja gegen sie für sich in Anspruch, nur hält er die Drohung mit Absicht unbestimmt. Er hat die Macht und könnte sie verwenden εἰς καθαίρεσιν, und will sie doch verwenden und von Gott empfangen haben εἰς οἰκοδομήν. Mit dem Übergange, er wolle sich jetzt in dem Briefe dieser ἐξουσία nicht rühmen, denn er wage nicht, sich jenen Männern gleichzustellen, die sich selbst empföhlen, kehrt er nun zu jenen Gegnern zurück, die von sich behaupten: Χριστοῦ ἐσμεν. Was

vor Augen liegt, können sie doch nicht leugnen, nämlich, daß auch Paulus das gleiche von sich sagen kann. Da muß es also ein μέτρον, eine Abstufung in dem Grade des mystischen Zusammenhanges mit Christus und der auf diesen Zusammenhang begründeten Erkenntnis, geben. Daß jene Männer auf die Tatsache des Χριστοῦ εἶναι den Anspruch auf Autonomie gründen (während er eine ἐξουσία auch über sie zu haben behauptet), beruht darauf, daß sie sich nicht an andern vergleichend messen, sondern nur an sich selbst. Das Maß gibt Gott, indem er in dem Erfolg der Predigt die δύναμις zeigt; so ist die Gemeinde selbst sein Maß; er braucht nicht wie die Gegner sich mit fremdem Maß und fremder Arbeit zu brüsten (absichtlich wird in v. 17 I. Kor. 1, 31 wiederholt; er hat einst durch dies Zitat seinen Selbstruhm gerechtfertigt; der beruht nicht auf παραφρονεῖν; aber, beruhte er auch darauf, ertragt mich; es ist die Übergangsformel, die von nun an öfters begegnet).

Im Eingang von Kap. 11 kehrt Paulus zu dem Vorwurf zurück, daß auch in ihm ζῆλος sei und beweise, daß auch er 'nur Mensch' ist. In ihm ist vielmehr der ζῆλος θεοῦ. Als reine Braut hat er die Gemeinde Christus zugeführt, nun fürchtet er, daß sie diesem die Ehe bricht (jüdischer Gedanke). Den nächsten Satz vermag ich, wenn der Schluß richtig überliefert ist, nur mit E. Schwartz als Frage zu verstehen: 'denn wenn ein beliebiger Ankömmling euch einen anderen Jesus kündet und ihr ein anderes πνεῦμα empfangt (das setzt einen andern Gott voraus) und eine andere Botschaft (Lehre) annehmt, wäre es recht, daß ihr's duldet?' Ein nur gedachter Fall würde dabei in der realen hypothetischen Form dargestellt, wie uns das auch später bei Paulus begegnen wird. Allein mir scheint das Verbum ἀνέχεσθαι (*pati*) neben λαμβάνειν und δέχεσθαι, also Ausdrücken der eigenen Tätigkeit, immer verdächtig; lieber lese ich, den Spuren einer Nebentradition folgend: καλῶς ἂν εἴχετε; — 'stünde es dann wohl um euch?' Das heißt: wäre das nicht Untreue gegen Christus, Unheil für euch, muß ich nicht darum eifern um Gottes und eurer willen? Es ist psychologisch fein, daß er den Schluß als unmöglich hinstellt, während

ihm doch der Vordersatz möglich schien. Richtig freilich ist der auf jeden Fall fragende Satz nur, wenn Paulus den echten Jesus, das volle πνεῦμα und die wahre Botschaft und Lehre gebracht hat. So schließt jetzt notwendig an: denn ich glaube, in nichts stand ich damals (das Perfekt steht für den Aorist, vgl. 12, 11) selbst hinter den Überaposteln (τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων) zurück; εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει. Das entspricht klar der Schilderung seiner Missionspredigt I. Kor. 2, 4: οὐκ ἐν πειθοῖ (vgl. oben S. 186) σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως und richtet sich zugleich gegen den Vorwurf II 10, 10: ἡ παρουσία ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος: in der Kunst der Rede mochte ich nichts Besonderes haben (ἰδιώτης, εἷς τῶν πολλῶν sein), in der γνῶσις, von der es allein abhängt, ob ich den echten Jesus, das volle πνεῦμα und die wahre Botschaft gebracht habe, stand ich keinem τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων nach (vgl. auch I. Kor. 9, 2—5). Meint Paulus mit diesem Wort nur namenlose Gegner in Korinth oder gar die bisher nur gedachten Verkünder eines anderen Jesus, so ist dieser Ruhm mehr als klein, aber vor allem die Begründung falsch; sie wird klar und verständlich, wenn er die Urapostel meint; steht er ihnen in der γνῶσις nicht nach, so verlockt jeder, der einen andern Jesus als er verkündigt, die Gemeinde zur Untreue an dem echten. Doch hierauf müssen wir zurückkommen, wenn Paulus den Satz wiederholt. Zunächst greift er, indem er einen Gegensatz anfügt, noch einmal auf den Vorwurf des κατὰ σάρκα περιπατεῖν oder σαρκικὸν εἶναι zurück. Freilich kann der Schluß von v. 6 in keiner der verschiedenen überlieferten Fassungen richtig sein, da immer ein Gedankenzusammenhang mit dem in der Form anschließenden v. 7 fehlt; auszugehen scheint von der längsten, an sich sprachlich unmöglichen Fassung; ἐν παντί verlangt den Zusatz eines Adjektivs, also etwa: ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει, ἀλλ' ἐν παντὶ ⟨ἀμέμπτους ἡμᾶς⟩ φανερώσαντες ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς. ἢ ἁμαρτίαν ἐποίησα κτλ. Er sagt φανερώσαντες ἐν πᾶσιν, weil er gleich hinzufügen will, dieser sein Ruhm werde nicht verstummen in ganz Achaja, und er fragt bitter, ob seine

Selbstlosigkeit Sünde war (vgl. später 12, 13 ἀδικία), weil κατὰ cάρκα περιπατεῖν den Begriff der Sünde in sich schließt (vgl. später 12, 18: τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήcαμεν), und weil seine Handlungsweise einer Erlaubnis Jesu nicht entsprach. Auf jenes von mir ergänzte Adjektiv, ἀμέμπτους oder welches es sei, scheint sich noch die Frage 12, 16 zu beziehen, ob er sich als πανοῦργος gegen sie erwiesen habe. Ähnlich will Paulus auch bei seinem nächsten Kommen verfahren, schon um denen den Anlaß zu Streit und Verdächtigung zu nehmen, die wünschten, er täte wie sie; es sind Schalksknechte, Lügenapostel, Diener des Satans, die nur vorgeben, Christi Diener zu sein, und denen Gott ihren Lohn schon geben wird. Daß sie in Korinth sind, wird durch nichts angedeutet; alles weist auf Gegner, wie Paulus sie in seiner Missionstätigkeit öfters gefunden hat, und wie er sie Phil. 3, 18 schildert. Die Sorge, daß solche Gegner auch nach Korinth kommen, die notwendig einen andern Jesus predigen, hat v. 4 ausgesprochen; einen Anlaß, sie mit den ὑπερλίαν ἀπόcτολοι in v. 5 zu verbinden, gibt Paulus nicht (im Gegenteil: diese Verbindung würde den Sinn von v. 5 zerstören); er läßt mit Absicht im Dunkel, ob er überhaupt an bestimmte Männer denkt.

Dagegen kehrt er nach einer neuen, noch bittereren Entschuldigung seines Selbstruhmes zurück zu dem ersten Gedanken seiner Streitdarlegung: εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριcτοῦ εἶναι ... καὶ ἡμεῖς Χριcτοῦ. Nur wirkt das kleine und doch durch die Höhe des Anspruches sich jedem einprägende Sätzchen: λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑcτερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποcτόλων nach und bezeichnet das neue Thema und das neue μέτρον, an dem er sich mißt; handelt es sich doch um eine Auseinandersetzung mit einer Petrusgemeinde: ἐν ᾧ ἄν τις τολμᾷ (verstärktes πέποιθεν), τολμῶ κἀγώ. Ἑβραῖοί εἰcιν; κἀγώ. Ἰcραηλεῖταί εἰcιν; κἀγώ. cπέρμα Ἀβραάμ εἰcιν; κἀγώ. διάκονοι Χριcτοῦ εἰcιν; παραφρονῶν λαλῶ· ὑπὲρ ἐγώ (daß die διάκονοι Χριcτοῦ Apostel sind, zeigt v. 13—15, freilich ebenso sicher auch, daß es nicht jene Lügenapostel und Satansboten sind; der Widerspruch, daß er sie hier doch gelten ließe,

könnte 'paulinisch' nur sein, wenn direkter Widersinn Kennzeichen für paulinischen Ursprung wäre, und worin bestände dann das Besondere dieses letzten Ruhmes, den Paulus so lange entschuldigt?). Man muß beachten, daß in der Polemik dieser Kapitel Paulus keine Behauptung des ersten Briefes zurücknimmt, wohl aber alle steigert (selbst die Warnung vor ζῆλος und ἔρις wird gesteigert 12, 20 wiederholt). Auf sein Apostolat hatte er dort hingewiesen, es (15, 3ff.) mit dem Bekehrungswunder begründet und sich zugleich ausdrücklich unter Petrus und die Urapostel gestellt als letzten und kleinsten von allen, ja als eigentlich dieses Namens nicht wert; wie er ihn nur durch Gottes Gnade empfangen hat, so ist es nur dessen Gnade, daß er 'mehr gearbeitet hat, als sie alle'. Nun war das Maß der Arbeit ihm schon II 10, 12ff. das Maß, nach dem Gott die Seinen mißt. Das ist es in dem neuen Vergleich mit den ὑπερλίαν ἀπόστολοι zunächst wieder, nur daß in den κόποι die θλῖψις mehr betont wird, die ja nach Paulus' Ansicht δόξα gibt. Als zweites und neues Maß treten die ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις hinzu, die ebenfalls δόξα geben. In beidem hat er das Höchste erreicht, was möglich ist. Nun kehrt er 12, 11 zu dem Gedanken von 11, 16 zurück: mag Selbstruhm töricht sein, ihr habt mich dazu gezwungen; denn ihr hättet mein Ruhm sein müssen: οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι. Daß weder unbekannte Korinther noch etwa Sendboten der Gemeinde von Jerusalem mit dem pointierten Ausdruck gemeint sein können, zeigt die Begründung: τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατηργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, σημείοις καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν. τί γάρ ἐστιν, ὃ ἡττήθητε ὑπὲρ τὰς λοιπὰς ἐκκλησίας, εἰ μὴ ὅτι αὐτὸς ἐγὼ οὐ κατενάρκησα ὑμῶν; Die Versicherung, daß keine christliche Gemeinde mehr von der δύναμις θεοῦ erfahren hat, und daß Paulus sich in ihr wirklich als der ἀπόστολος in höchstem Sinne erwiesen hat, verlangt notwendig, daß die ὑπερλίαν ἀπόστολοι, denen Paulus sein ὑπὲρ ἐγώ entgegenruft, wirklich, wie schon alle Kirchenväter deuteten, die Zwölf sind, oder für unsern Fall Petrus. Nicht bloß der πνευματικός zu sein beansprucht er

mehr in seiner 'Torheit', sondern an δόξα der größte der Apostel. Er wird grade darum freilich den 'Menschen', für den er das verlangt, von dem schwachen eigenen Ich trennen müssen. Jenen Gegnern, die auf ein bloßes Χριστοῦ εἰμι ihre Ansprüche begründeten, ist auch dann aufs vollste geantwortet. Der 'Maßstab Gottes' hat ihn selbst über die Urapostel erhöht. Es wird sich in Kap. 13 zeigen müssen, ob diese Deutung richtig ist.

In diesem Zusammenhange also steht jene geheimnisvolle und feierliche Erzählung seiner Vision, die das im ersten Briefe erzählte Bekehrungswunder noch überbieten und beweisen soll, daß er ἐν γνώσει den Uraposteln nicht nachsteht und nachstand: οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ (natürlich ist 'Mensch in Christus' ein Begriff, zunächst gewählt wegen Χριστοῦ εἰμι gleich ἐν Χριστῷ εἰμι und zugleich jene Lehre vom fast göttlichen ἄνθρωπος voraussetzend, der wir immer begegnen) πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν (das Gebet der Mithrasliturgie läßt die Möglichkeit offen, hier σῶμα zunächst als 'ein Leib' und ἐκτὸς τοῦ σώματος als 'außer dem zugehörigen, nämlich pneumatischen Leib' zu fassen; doch käme, auch wenn man nicht so deutete, auf die leichte Inkongruenz zu früheren Darstellungen des Paulus wenig an), ἁρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ (zu dem Ausdruck vgl. oben S. 97). καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι, εἴτε χωρὶς (ἐκτὸς?) τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα (*quae voce meliora sunt* sagt Apuleius XI 23 von der Verkündigung der Himmelswanderung), ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι (Apuleius XI 23: *dicerem, si dicere liceret;* aber ἀνθρώπῳ heißt hier wohl mehr als τινί; der ἄνθρωπος οὐκέτι τέλειος, d. h. wer noch nur Mensch ist, wie die Korinther nach seiner früheren Behauptung, darf es nicht hören; wieder hält Paulus seinen Anspruch, mehr zu sein, voll aufrecht). ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχήσομαι, ὑπὲρ δὲ ἐμαυτοῦ οὐ καυχήσομαι, εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου (ὑπὲρ τοῦ τοιούτου kann hier nicht neutral sein, weil dann der Gegensatz zu ὑπὲρ ἐμαυτοῦ entschwinden würde und weil das zwei-

mal vorausgenommene τὸν τοιοῦτον offenbar in rhetorischer Anaphora aufgenommen wird). Es ist das εἰ καυχᾶcθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀcθενείας μου καυχήcομαι des ersten Beweises (aus den κόποι, 11, 30) in neuer Wendung und mit einer neuen Erklärung; wie die κόποι, die den Leib aufrieben — er verweist auf sie 12, 10 —, nach seiner Auffassung gerade in notwendiger Wechselwirkung die δόξα und δύναμις jenes ἄνθρωπος ἐν Χριcτῷ in ihm erhöhten, so auch jenes Leiden, das Gott als Gegengewicht gegen die ἀποκαλύψεις ihm verordnet hat, damit er sich nicht als einheitliches Wesen, als selbst durch sie verherrlicht, betrachten kann. Verherrlicht ist nur jenes göttliche Wesen in ihm, das stärker wird, je schwächer er selbst wird: ὅταν γὰρ ἀcθενῶ, τότε δυνατός εἰμι. An diesen Gedanken schließt eng die Berufung auf die δύναμις des Apostels, die er an den Korinthern schon erwiesen hat; an ihn aber auch, nach der kurzen Unterbrechung 12, 14—21, der Schluß. Er fühlt in sich eine ἐξουcία, eine auf das volle Wissen begründete göttliche Kraft, zu richten und daher zu verderben oder zu retten, und er wird nicht zum zweiten Male schonen. Die Gegner wünschen den Geist in ihm auf die Probe zu stellen (δοκιμή hier in demselben Sinn, wie gleich δοκιμάζειν und πειράζειν); sie haben ja gesagt: ἡ δὲ παρουcία τοῦ cώματος ἀcθενής — er wird sich in ihrer Bestrafung zeigen. So ist der Gedanke, allein Paulus wählt hier nach der Berufung auf die höchste Offenbarung und höchste Apostelkraft für den Begriff πνευματικὸν εἶναι, den er früher als νοῦν Χριcτοῦ εἰληφέναι bestimmt hat, den stärksten Ausdruck: ὁ ἐν ἐμοὶ λαλῶν Χριcτός, um gleich mit geheimnisvoller Drohung hinzufügen zu können, daß dieser nicht ἀcθενής ist, sondern über sie, die ja in ihn eingetaucht sind und Χριcτοῦ sind, Gewalt hat. Noch stärker tritt diese Drohung mit einem persönlich in ihm lebenden Christus im folgenden hervor: wohl war Christus schwach und starb, aber er lebt durch Gottes Kraft, so wird auch Paulus, ob er auch schwach ist, mit ihm leben in der Kraft Gottes über die Gemeinde. So soll sich ihre δοκιμή lieber gegen sie selbst richten, sie sollen sich prüfen. Paulus hofft, daß sie

schon vor seinem Kommen erkennen werden, daß er δόκιμος ist; täten sie es nicht, so wäre das eine Sünde, und er müßte sein δόκιμον εἶναι, den Besitz des Geistes und der Kraft, offenbaren in ihrer Bestrafung. So hält er das stolze Wort, daß der Pneumatiker αὐτὸς ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται, voll aufrecht; nur den Wandel, nicht die Lehre unterwirft er ihrer Beurteilung. Von seiner Wunderkraft hat er früher Proben gegeben und kann sie jetzt nach neuer Seite geben, seine ἐξουσία über die Gemeinde beweisen, denn in ihm lebt Christus. Gewiß kann hier manches an das altisraelitische Prophetenbewußtsein erinnern — der Individualismus, der ihm zugrunde liegt, ist ja gerade in den Laienkreisen und der Diaspora durch den Synkretismus und Hellenismus wieder belebt worden und knüpft natürlich an altheimische Elemente an —, aber die Richtung dieses neuen Prophetentums auf eine fast dogmatische Spekulation und seine Überzeugung von einem Verwandlungswunder an der eigenen Person ist nicht jüdisch; hellenistischer Mysterienglaube hat das altisraelitische Prophetentum umgestaltet und etwas ganz Neues geschaffen.

Daß er keinem der Urapostel nachstehe ἐν γνώσει, hat Paulus durch die alles überbietende Vision erwiesen. Er hat diesen Gedanken schon einmal in anderer Fassung vorausgenommen.

Die früher besprochenen Darlegungen über den himmlischen und irdischen Leib schließt Paulus (II. Kor. 5, 6): ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου und spricht aus, daß ihm das liebste wäre ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον. Darum ist auch jetzt sein ganzer Ehrgeiz und sein Streben (v. 9) εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι. Hieran, und zwar, wie das folgende zeigt, am engsten an die Worte εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι, schließt (v. 13): εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ, εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. Zwischen beide Verse schiebt sich, wie bei Paulus oft, ein Nebengedanke, der schließlich zu demselben Ziele führt und neben dem εὐάρεστοι εἶναι auch das Wort φιλοτιμούμεθα berücksichtigt, ja seine Wahl erklärt. Gott wohlgefällig suchen wir zu sein, denn wir müssen vor ihm dereinst 'offenbar' wer-

den zu Lohn oder Strafe. So suchen wir in der Furcht vor diesem Gericht die Menschen zu gewinnen und sind dabei vor Gott offenbar (rhetorisch umgeformt aus dem einfachen Gedanken 'wie Gott weiß'; der rhetorische Gegensatz von ἀνθρώπους und θεός führt dann zu dem Zusatz 'und die Menschen wissen es auch', συνοίδασιν, nämlich, daß es in der Furcht Gottes geschieht; ihr Gewissen muß ihm das bezeugen) und hoffentlich auch in eurem Mitwissen. Denn ich will mich jetzt nicht wieder herausstreichen und rühmen (sein φιλοτιμεῖθαι geht nicht nach menschlichem Ruhm), sondern euch eher Anlaß geben, euch meiner vor denen zu rühmen, die sich selbst vor den Leuten rühmen, es aber nach ihrem Herzen und Gewissen nicht können. Auch von diesem Gedanken führt natürlich eine Brücke zu v. 13; daß er offenbar ist vor Gott und dem Gewissen der Korinther, wird durch den mit εἴτε ... εἴτε beginnenden Satz in der Tat begründet. Dennoch könnten für den Hauptgedanken v. 10—12 fehlen; lückenlos würde an v. 9 anschließen v. 13: ... εἴτε ἐκδημοῦντες εἴτε ἐνδημοῦντες εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι· εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ, εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. 'Unsere Ekstasen geschahen und geschehen für Gott, sind ein Dienst an ihn, ein Kult, der ganz selbstverständlich εὐάρεστος θεῷ macht.' Es ist die übliche hellenistische Auffassung, die einer weiteren Ausführung wohl kaum bedarf. Daß das ἐκστῆναι in der Vision dem ἐκδημῆσαι im Tode vollkommen gleichgesetzt wird, entspricht ebenfalls allgemein hellenistischer Anschauung und Wortgebrauch (vgl. z. B. εἰς θεὸν χωρεῖν in den Hermetischen Schriften). Als so selbstverständlich wird dieser Doppelsinn vorausgesetzt, daß durch ihn das Wort σωφρονεῖν, das den Gegensatz zur Ekstase bedeutet, zugleich den Sinn von 'auf Erden leben' (ἐνδημεῖν ἐν σώματι) annimmt. Das ἐνδημεῖν ἐν σώματι wird ebenfalls Gott wohlgefällig sein und seinem Willen entsprechen, weil es nur euch gilt. Das soll bewiesen werden und könnte es auch allein durch den Satz: 'denn dazu zwingt uns die Liebe Christi zu allen Menschen (also auch zu euch); er will alle seines Todes und seiner Auferstehung teilhaftig machen.' Aber damit wäre nur die eine

Hälfte des Gedankens voll gegeben. Der Wille Gottes ist es auch, daß Paulus auch nicht mehr sich selbst lebt; er ist ja sich selbst gestorben, indem er mit Christus starb. Das εἰ δὲ σωφρονοῦμεν, ὑμῖν wird aufgenommen: ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν. Beide Gedanken durchdringen sich in dem echt paulinischen Satze: 'denn die Liebe Christi zwingt uns dazu, die wir erkannt haben, daß wenn einer an aller statt gestorben ist, alle insgesamt gestorben sind, und einer an aller statt starb, damit, wer wahrhaft lebt (in ihm lebt), nicht mehr sich lebt, sondern dem, der für ihn gestorben und auferweckt ist.' Die Folge hiervon soll sein (v. 16): ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα, und offenbar soll dabei οὐδένα dem dreimal stark hervorgehobenen ὑπὲρ πάντων und οἱ πάντες entgegengesetzt werden; andererseits muß der Gedanke wirken, daß er selbst und für seine Betrachtung alle Menschen gestorben sind. 'So gibt es für mich jetzt keinen Menschen mehr nach dem Fleisch, keinen kenne ich und zu keinem habe ich innere und nähere Beziehung.' Nicht von einem intellektuellen Erkennen, sondern von einer Empfindung, einem Verhältnis, das unter den γνώριμοι besteht, muß die Rede sein. Wieder durchdringen sich zwei Gedanken: 'Für alle Menschen ist Christus gestorben, also gibt es für mich keinen näher oder ferner stehenden mehr' und 'Gestorben bin ich und in ein neues Leben auferweckt, den natürlichen Menschen gibt es für mich nicht mehr, er ist mir nichts.' An diesen zweiten Gedanken schließt eng, aber doch nicht lückenlos v. 17: ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ τὰ πάντα: das Hineinversetzen in Christus ist wie eine neue Schöpfungstat (der Ausdruck ist mit Absicht so gewählt, daß an die Weltschöpfung, die in Adam ihren Abschluß gefunden hat, erinnert wird; die Gegensätze Χριστός und Ἀδάμ sind dem Apostel durch v. 15 in Erinnerung gekommen); die ganze frühere Welt ist versunken, alles neu geworden (die Neutralformen τὰ παλαιά, τὰ πάντα lassen, ähnlich wie das gleich folgende τὰ δὲ πάντα, mit Absicht zweifelhaft, ob von dem Wesen des Men-

schen oder der Welt, in die er versetzt ist, gesprochen wird). Wie kann ihm da ein einzelner Mensch als Mensch und Teil der früheren Welt irgend etwas Besonderes bedeuten? Volkstum, Familie, Freundschaft und Bekanntschaft, alles, was Unterschiede machen und besondere Beziehungen geben könnte, ist mit der alten Welt versunken. Man erkennt leicht: noch ist das Wort unvollständig; es zielt auf etwas, was noch nicht gesagt ist, und in der Tat schiebt sich ja zwischen die beiden bisher besprochenen Sätze ein Zwischenglied, das notwendig aus jenen gedeutet werden muß, das kurze Sätzchen, wegen dessen ich auf die ganze Stelle eingehen mußte: εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. Die Möglichkeit es als realen Bedingungssatz zu fassen und den Apostel sagen zu lassen, er habe Jesus gelegentlich einmal gesehen, entfällt damit für mich vollständig, und ich brauche nicht mehr Annahmen zu widerlegen, wie, Paulus habe solches gelegentliche Sehen übertreibend als ἐγνωκέναι bezeichnet, um sich den μαθηταί gleichzustellen, oder aus ἐγνωκέναι kunstvoll ein 'diskursives Erkennen der spezifischen Würde Christi' herauszudeuteln. Von einer wirklichen innern Beziehung des Paulus zu Jesus kann aber keine Rede sein. Das hat freilich ein trefflicher Exeget, Joh. Weiß, leidenschaftlich bestritten und gegen Wredes bekannte Ausführungen behauptet, Paulus müsse im Gegenteil einen starken, sein Leben entscheidenden unmittelbaren Eindruck von Jesu Person und Lehre davongetragen haben, doch brauche ich auf die einzelnen Künsteleien der Beweisführung wohl deshalb nicht näher einzugehen, weil für mich und gewiß viele Leser durch diese Annahme der Schreiber des Galaterbriefes direkt zum Lügner gemacht würde. Nur auf eine Behauptung muß ich eingehen, die den Philologen um so mehr herausfordert, als sie sich als allgemein anerkannt gibt, die Behauptung, daß Paulus, wenn er wirklich Jesus nicht gekannt hätte, an unserer Stelle in klarer Hervorhebung des Irrealis hätte schreiben müssen: εἰ δὲ καὶ ἔγνωμεν κατὰ σάρκα Χριστόν. Das heißt die engen Regeln der Schulgrammatik mechanisch auf einen Schriftsteller übertragen, der ein eigen-

artiges, kompliziertes und zugleich oft sprunghaftes Empfinden in lebendiger, an Nuancen und Beziehungen reicher Sprache zur Darstellung bringt, und ich freue mich, daß Sprachkenner wie E. Schwartz und Br. Keil mir mein Urteil über diese Stelle bestätigt und ergänzt haben.

Zwei Zeiten und Denkweisen hat Paulus einander schroff gegenübergestellt und von der zweiten, gegenwärtigen mit aller Bestimmtheit gesagt: ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα. Er will dies steigernd fortführen und muß, soll das in einem eigenen Satz geschehen, notwendig wieder die Präsensform wählen: Χριστὸν νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. Dann kann den Gegensatz dazu nur das Perfektum bilden, etwa: εἰ ἐγνώκαμεν ἄλλους, νῦν οὐκ οἴδαμεν, εἰ ἐγνώκαμεν Χριστόν, νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. Eine voll abgeschlossene Vergangenheit wird ja der Gegenwart gegenübergestellt. Ich würde hiernaeh selbst bei einem ausgesprochen irrealen Verhältnis an der Wahl der Tempora keinen Anstoß nehmen, zumal da eine Art Anakoluth vorliegt. Aber das Verhältnis der beiden Sätze ist ja nicht wirklich kondizional (etwa derart, daß die beiden Handlungen in kausalem Verhältnis zueinander stünden und aus dem sicher unrichtigen Hauptsatz οὐκ ἂν ἐγίνωσκον — γινώσκω δὲ — die Unrichtigkeit auch der Annahme folgte εἰ ἔγνων κατὰ σάρκα). Es handelt sich vielmehr um jenen in Wahrheit rein adversativen Gebrauch der Bedingungspartikel, der den kausalen Zusammenhang gerade bestreitet: mag auch die eine Tatsache oder Annahme an sich richtig sein, die andere ist es darum nicht. Hier kann der Natur der Sache nach wohl der Potentialis eintreten, der Irrealis aber nur in einer gewissen Erweiterung seiner Funktion. Den Sinn könnten wir wiedergeben: θές (ποίησόν) με κατὰ σάρκα ἐγνωκέναι Χριστόν, oder: καίτοι καὶ εἰ ἐγνωκὼς εἴην, oder: εἰ ὅτι μάλιστα ἔγνωκα. Der Gegensatz wäre immer: νῦν οὐκέτι γινώσκω. Ich habe dabei im Ausdruck hervorgehoben, daß es sich nur um eine Annahme, nicht um eine Tatsache handelt; aber die lebendige und wirklich lebhafte Sprache macht diesen Unterschied besonders in den konzessiven Bedingungssätzen — der *terminus* ist etwas zu eng

— durchaus nicht immer. Man vergleiche aus der Fülle der Beispiele, die Stahl, Kritisch-historische Syntax des griechischen Verbums, S. 414ff. zusammengetragen hat, etwa Plato Laches 182c; Thukydides VI 89, 3; Herodot VII 10; Isokrates XIV 58, XVI 48; Homer Il. 13, 58. Der Zweck ist oft genug klar, so in den durch die Wiederholung noch besonders hervorgehobenen Worten Il. 20, 371. 372: τοῦ δ' ἐγὼ ἀντίος εἶμι, καὶ εἰ πυρὶ χεῖρε ἔοικεν, εἰ πυρὶ χεῖρε ἔοικε, μένος δ' αἴθωνι σιδήρῳ (auch wenn er gleicht oder gliche). Natürlich überträgt sich das auch in die Vergangenheit, vgl Xenophon *Memorab.* II 2, 7: ἀλλά τοι εἰ καὶ ταῦτα πάντα πεποίηκε καὶ ἄλλα τούτων πολλαπλάσια (auch angenommen, sie hat, was du sagst, wirklich getan), οὐδεὶς ἂν δύναιτο αὐτῆς ἀνασχέσθαι τὴν χαλεπότητα. Noch näher an Paulus führt Euripides Suppl. 528: εἰ γάρ τι καὶ πεπόνθατ' Ἀργείων ὕπο — τεθνᾶσιν (gesetzt, ihr habt gelitten). In allen drei Fällen will der Sprecher gar nicht entscheiden, ob die Annahme wirklich eingetreten ist, oder legt wenigstens hierauf gar keinen Ton; nur die entgegengestellte Tatsache soll als sicher erscheinen. Von hier aus ist Paulus durchaus zu verstehen; daß er auch in der gedachten Annahme den Indikativ setzt, steigert nur die Bestimmtheit der Hauptaussage, und die mit hervorragendem Feingefühl gewählte leichte Unregelmäßigkeit der Form lenkt die Aufmerksamkeit noch besonders auf den Satz: εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν — ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν: 'angenommen selbst, ich habe dem Christus in seiner menschlichen Zeit (oder: als Mensch) nahe gestanden — ich kenne ihn jetzt nicht mehr'. Gewiß streift der Gedanke dabei die Urapostel und ihre persönliche Beziehung zu dem gemeinsamen Herrn, nur möchte ich nicht eigentliche Polemik darin suchen. Jene persönliche Liebe und Anhänglichkeit wird nur als irrelevant hingestellt; sie hebt den μαθητής nicht über den Apostel; ganz anders ist das Band, das den neuen Menschen mit seinem Gott verbindet. Eine menschliche Neigung, sei es auch zu der Person eines menschgewordenen Gottes, ist für Paulus nicht religiös; zwischen menschlichem Lieben und Kennen und der

neuen durch das Eingehen in Christus vermittelten Kenntnis und Liebe liegt eine Kluft, welche ersteres für die zweite vollkommen wertlos und überflüssig macht. Es ist ein seltsam modernes und im Grunde doch echt paulinisches Empfinden. Die Liebe zu einer historischen Person und die Annahme einer Lehre hätte ihm, selbst wenn er dieser Person nahe gestanden und diese Lehre selbst gehört hätte, nicht die Religion werden können, die das ganze Leben erfüllt und zum selbstverständlichen Opfer fordert. Wenn auch uns vielleicht ab und an bei der Betrachtung der neuesten Entwicklung religiösen Empfindens in weiten Kreisen Zweifel aufsteigen, ob ein bloßes Wissen von einem unendlich erhabenen Menschen und Lehrer eine lebensstarke Religion schaffen, ja auch nur erhalten kann, und ob das Band persönlicher Liebe und Verehrung, das den einzelnen oder eine Gemeinde mit einem Lehrer verbindet, derartig religiöse Kraft hat, um weiter zu wirken —, wir dürfen durchaus versuchen, aus solchen modernen Gedanken und Zweifeln Paulus zu verstehen. Mit ihnen möchte ich auch am liebsten an die Einleitung des Galaterbriefes herantreten, die einem Manne wie Lagarde (Deutsche Schriften, Göttingen 1886, S. 71ff.) so anstößig war. Gewiß muß sie zunächst jeden befremden, der nicht durch willkürliches Hereintragen der Angaben der Apostelgeschichte sich Paulus entstellt und verwässert. Hat er schon bei seiner ersten Missionspredigt den Bann über jeden ausgesprochen, der etwa eine andere Botschaft bringen würde, und die eigene damit legitimiert, daß er bei der Bekehrung Christus geschaut habe, so steigert er beides jetzt, wo judenchristliche Missionare seine Gemeinde anderes lehren wollen. Wie er den Bannspruch erstreckt über all und jeden, und sei es ein Engel vom Himmel, so hebt er für seine Botschaft das Fehlen aller menschlichen Überlieferung und Lehre (v. 12; es sind die hellenistischen Mysterienworte) schroff hervor. Gerade was man von ihm hätte erwarten können, daß er nach der Vision sich Rat und Lehre erholte, hat er nicht getan und lehnt es mit dem Ausdruck der Geringschätzigkeit ab (προcανατίθεcθαι cαρκὶ καὶ αἵματι). Er ist nicht etwa nach Jerusalem

gegangen und hat sich auch später, als es geschah, nicht mit Fragen nach Jesu Leben und Lehre an möglichst viel Augenzeugen gewandt. In feierlichster Form versichert er, daß er das nicht getan hat, was nach unserm Empfinden sein εὐαγγέλιον legitimiert hätte, nach seinem Empfinden es zu einem εὐαγγέλιον κατὰ ἄνθρωπον herabgewürdigt hätte, während er auf jene eine Vision die unbedingte Verbindlichkeit und Richtigkeit seiner Lehre baut. Es macht zunächst nichts aus, daß diese Worte aus dem Streit geboren sind und das Verhalten des Apostels bei seiner Bekehrung so zeichnen, wie er es nachträglich auffassen und aufgefaßt wissen wollte. In dem Hauptpunkt entspricht sein Verhalten nach der Bekehrung doch der Schilderung: er hat sich nach dem ungeheuren Erlebnis nicht bemüht, möglichst viel von dem Jesus, den er verfolgt hatte, von glaubwürdigen Zeugen, etwa Petrus, kennen zu lernen (ἱστορῆσαι Κηφᾶν) und sich dadurch ein Vollbild des historischen Jesus zu verschaffen. Er hätte die Möglichkeit gehabt, es zu tun, und empfindet, daß man es erwarten konnte. Daß er es auch später nur kurz tat und zunächst in die Einsamkeit „nach Arabien" ging, läßt sich nur begreifen aus einer vielleicht noch unklaren Stimmung, der von Anfang an die reale Welt und die historische Erscheinung ein sicheres Wissen überhaupt nicht gibt und nur das innere Erleben unumstößliche Gewißheit hat. Ein Mystiker ist Paulus gewesen schon vor seiner Bekehrung; das bestätigt ja auch jene allegorische Schriftauslegung, welche ihm die Tatsachen in der heiligen Überlieferung seines Volkes zugunsten einer nur auf die eigene innere Überzeugung begründeten Konstruktion aufhebt. Aber er ist zugleich die Herrennatur, die schon damals durch diese individualistische Umgestaltung der Tradition nicht in seinem Eifer für sie gelähmt wird, wie andere seines Volkes (vgl. Philo, oben S. 171), sondern mit allen Kräften das eigene Empfinden anderen als Norm aufzwingen will.

Wieder können wir viel von dem, was zunächst fremdartig erscheint, auch modern empfinden. Die Scheu jeder tiefgründigen und selbständigen Natur, ihr ganzes inneres Leben von

der Glaubhaftigkeit und der Reinheit der Erinnerungen irgendeines anderen Menschen abhängig zu machen, das dunkle Empfinden, daß ein solches Glauben nicht wahre Kraft, sondern nur ein Verhüllen der eigenen Schwäche bietet, können auch wir wohl begreifen. Schon bei dem ersten Aufenthalt in Jerusalem mußte der Stand der Tradition, die noch gerade durch ihren Reichtum verwirrend und unfaßbar war, die Unsicherheit und der Widerspruch, der den Erinnerungen an die Worte Jesu noch anhaften mußte, dies Empfinden verstärken. Sollte in den Entscheidungen, vor die er bald danach geführt wurde, ein Herrenwort für Paulus den Ausschlag geben, wie leicht konnte ein Gegner ein neues bringen, ein ψευδαπόστολος eines erfinden! Und wie unmöglich war dann die Untersuchung über echt und unecht, richtige und falsche Deutung, Widerspruch oder Einklang! Der einzig mögliche Weg wäre dann gewesen, sich an einen bestimmten Zeugen anzuschließen, dessen μαθητής zu werden und τὸ κατὰ Πέτρον καὶ Ἰάκωβον εὐαγγέλιον zu verkündigen. Aber über der Vielheit der Tradition steht ja in der Gemeinde das eine kurze Gesamtbekenntnis: 'Jesus ist für unsere Sünde gestorben und ist von Gott auferweckt; er ist der Χριστός', und auch die Gemeinde glaubt an das πνεῦμα, die fortwirkende Offenbarung in Christus und durch ihn, die allein sie gegenüber dem Judentum legitimiert. Das bot dem Manne, dem das eigene Erleben, die innere Schau Notwendigkeit war und daher Wirklichkeit wurde, das Recht neben ihr alle Tradition als minderwertig zu betrachten. Das πνεῦμα θεοῦ, das doch nur eines sein kann, verbürgt die Einheit aller wahren Verkündigung und zugleich für ihn selbst die volle Freiheit, II. Kor. 3, 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία I. Kor. 9, 1: οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος, οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα. Es ist seltsam, daß der innere Zusammenhang der drei Fragen selbst von sorgsamen Erklärern so wenig beachtet wird. Um die Freiheit vom Gesetz kann es sich hier doch nicht handeln.

Aber auch, wenn wir diese Entwicklung als notwendig begreifen können, so bleibt doch ein Rest, der befremden muß.

Dazu rechne ich vor allem die völlige Gleichsetzung des Sehens des verklärten Christus mit dem Erkennen des ganzen Inhalts 'seines Evangeliums'. Beides wird, wenn wir den Eingang des Galaterbriefes und den Schluß des zweiten Korintherbriefes scharf interpretieren, miteinander verbunden. Es genügt nicht, zu sagen: 'Paulus war Visionär' oder: 'den Auftrag zur Heidenmission glaubt er in der Bekehrungsvision erhalten zu haben'. Für ihn und seine Gemeinden muß sich mit dem einmaligen Schauen Gottes eine dauernde Befähigung, aus sich selbst alles zu erkennen, also der Besitz des πνεῦμα im höchsten Sinne, verbinden. Hier waltet ein fester sakraler Begriff des πνευματικός, den wenigstens ich nur aus der Mysterienreligion herleiten kann. Er berührt sich mit der Vorstellung, die sich in der jerusalemitanischen Gemeinde und stärker noch in den ersten hellenistischen Gemeinden von dem Empfang des πνεῦμα in der Taufe gebildet hat — auch diese Vorstellung ist m. E. synkretistisch —, aber er deckt sich nicht voll mit ihr. Scheint dort das πνεῦμα mehr ein Geist der Reinheit, dessen Besitz die Zugehörigkeit zur Gemeinde, der Trägerin des πνεῦμα, bedingt, so tritt hier als neues individualistisches Element die γνῶσις, die Erkenntnis, hinzu. Nicht sündlos nur, sondern auch im Besitz eines untrüglichen und von aller Lehre unabhängigen, vollkommenen Wissens müßte der πνευματικός sein. Die notwendige Vereinigung beider Vorstellungen führt zu dem Widerspruch, den die Gegner des Paulus zu Korinth dunkel und doch richtig empfunden haben. Man fühlt, im Gemeindeleben hat sich die eine Vorstellung, in einer einsamen Seele die andere gebildet. Eine Gemeinde von Heiligen ist denkbar, eine Gemeinde von πνευματικοί nicht. Freilich war der Versuch der Lösung (durch den Begriff der νήπιοι ἐν Χριστῷ oder des Χριστὸς οὔπω τέλειος ἐν ἡμῖν und durch die Annahme eines μέτρον) schon in dem Hellenismus gegeben; auch für die sittliche Wirkung des πνεῦμα mußte man in der Wirklichkeit ja eine allmähliche Entfaltung annehmen; auch hier lagen Widersprüche, die Paulus tief empfindet.

Wenn ich ferner früher versuchte, nachzuempfinden, warum

für Paulus eine Beziehung zu dem lebenden Jesus als religiös wertlos, ja als etwas erscheinen konnte, was er abtun würde, wenn er es gehabt hätte, so brauche ich das Befremdliche hier vielleicht weniger hervorzuheben. Zu klar tritt das Rätsel uns entgegen, daß die völlige Scheidung zweier Welten, die für Paulus nicht Bild und Redewendung, sondern tiefste, sein ganzes Innere beherrschende Empfindung ist, hier nicht nur einen gestorbenen (und nur im wertlosen Schein weiterlebenden) und einen auferstandenen Paulus, sondern auch einen gestorbenen Jesus und einen auferstandenen Christus trennt. Jener gehört der vergangenen, dieser der neuen Welt an, und nur an diesen schließt die religiöse Beziehung des wahrhaft Auferweckten; sie ist die Beziehung des πνεῦμα in uns zu 'dem πνεῦμα'. Wieder ließe sich eine gewisse Unstimmigkeit dieser Empfindungsart und des von Paulus doch in all seiner Tiefe ergriffenen Bekenntnisses zu dem für unsere Sünde gestorbenen Jesus vielleicht aufzeigen, und wieder ist jene Scheidung einer doppelten Welt und einer doppelten Persönlichkeit in der hellenistischen Mystik vorgebildet. Zwei Welten, die gegenwärtige und die kommende, hatte unter synkretistischem Einfluß schon der fromme Jude geschieden, jene wertlos und nichtig, schon fast ein Schein, diese voll Herrlichkeit und ewiger Dauer. Daß jene zweite Welt und die βασιλεία θεοῦ schon angebrochen sei, wird zeitweilig auch die Empfindung der ersten judenschristlichen Gemeinde gewesen sein. Aber die Art, wie sich beide Welten für Paulus ineinander schieben, ist hellenistisch. Man braucht, um das zu erkennen, nur die Vorstellung von dem σῶμα οὐράνιον und der δόξα, die schon jetzt in uns sind, zu vergleichen und die Frage aufzuwerfen, ob sich diese Vorstellung völlig mit der Intensität der eschatologischen Hoffnungen bei ihm verträgt, die, gewiß auch schon synkretistisch beeinflußt, aber doch stärker jüdisch und auch der jerusalemitanischen Gemeinde eigen sind.

Im Zusammenhang hiermit möchte ich eine lexikalische Eigentümlichkeit noch einmal nachdrücklich hervorheben. Für die Vereinigung von Mensch und Gott kennt das antike Den-

ken zwei Grundformen, die Rohde in seinem Meisterwerk vielleicht schärfer voneinander hätte sondern sollen, die Erhebung des Menschen zu Gott (Himmelswanderung, Ekstase im eigentlichen Sinne) und das Niedersteigen Gottes in den Menschen. Beide Vorstellungen finden wir natürlich auch in orientalischen Religionen, z. B. der ägyptischen und iranischen, selbstverständlich in der Regel getrennt. Beide Vorstellungen nimmt der Hellenismus auf oder erweckt sie zu neuem Leben; man verfolge etwa, wie selbst in die Vorstellungen der Mantik, die am engsten an die zweite anschließen, Formen der ersten eindringen. Wenn Cicero die Geschmacklosigkeit hatte, in die poetische Verherrlichung seines Konsulates eine Himmelfahrt ganz nach den Vorbildern hellenistischer religiöser Erzählungen einzulegen, so mag ihm Poseidonios oder besser der Autor von *De republica* VI, der ja dem guten Staatsleiter ein besonderes Verhältnis zu den Göttern zuschreibt, Vorbilder dafür gegeben haben; die Vorstellung ist noch klar. Anders ist es, wenn z. B. bei Statius Kalchas gemahnt wird (Achilleis I 508): *heia, inrumpe deos et fata latentia vexa laurigerosque ignes, si quando, avidissimus hauri* (vgl. Theb. III 550). Hier verbinden sich beide Vorstellungen ähnlich, wie sie es in der ganzen hellenistischen Mystik und vor allem in den hellenistischen Mysterien tun. Wenn sich bei Paulus dieselbe Mischung beider Vorstellungen findet (vgl. z. B. die oben schon angeführte Stelle Römerbrief 8, 9. 10: ἐστὲ ... ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν· εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος ἔστιν αὐτοῦ, εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν ... εἰ δὲ τὸ πνεῦμα ... οἰκεῖ ἐν ὑμῖν), und wenn dieselben *termini technici* (vgl. in den Hermetischen Schriften ἐν θεῷ γίνεσθαι) beständig verwendet werden, so erklärt sich das zunächst gewiß daraus, daß die Grundvorstellung von dem Verhältnis beider Welten zueinander die gleiche ist, aber schwerlich ist diese Übereinstimmung zufällig. Wo mit der Vorstellung das Wort wandert, ist die Übernahme fast sicher.

Ich müßte, wollte ich die Vorstellung des πνευματικός erschöpfend schildern, hier noch auf die Askese eingehen, die Paulus ausdrücklich als ihm nicht von Christus überkommene

Vorschrift, zugleich aber als Gabe des Geistes darstellt. Auch sie findet sich in der hellenistischen Mystik wieder und hängt mit dem Mysterienglauben unlöslich zusammen. Aber die Grundlinien habe ich an anderem Orte zu ziehen versucht, und eine erschöpfende Darstellung verlangte ein eigenes Buch.

Ich werfe lieber noch einen Blick auf einen anderen inneren Gegensatz, der uns daran erinnert, wie stark das bisher gar nicht berührte und von der Untersuchung sonst ja planmäßig ausgeschlossene jüdische Empfinden in Paulus doch zugleich ist. In ihm wurzelt vor allem der freilich ebenfalls ins Mystische gesteigerte Begriff der ἐκκλησία. Wohl kann ich hier nicht schildern, welche ungeheure Wirkung es hat, daß auch Paulus nach dem Vorbild der jüdischen Synagoge die Leitung der einzelnen ἐκκλησία, die ja immer völlig für sich das irdische Gegenbild der himmlischen Gesamtkirche ist, nicht an den Besitz besonderer Geistesgaben, πνευματικά, knüpft (sie sollen ihr dienen, aber nicht in ihr herrschen), und wie dadurch der im Grunde hellenistische Gottesdienst, den er I. Kor. 14 so anschaulich schildert, sich zu dem nüchternen, viel mehr jüdischen Gottesdienst der Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων zurückbilden kann, die Tradition gegenüber der fortwirkenden Offenbarung immer stärkere Kraft gewinnen und der Gemeindeleiter zu ihrem Hüter werden muß. Aber wenigstens auf den Kampf desselben Apostels, der oft auf die γνῶσις so ungeheuren Wert zu legen scheint, gegen ihre Überschätzung muß ich kurz eingehen, wiewohl gerade die Behandlung der entscheidenden Stelle mir seinerzeit von theologischer Seite den gehässigsten und in das breiteste Publikum geworfenen Angriff zugezogen hat. Ich muß es um so mehr, weil auch der Kampf gegen hellenistische Vorstellungen zeigt, wie weit Paulus ihnen entgegenkommt und wie stark er von ihnen selbst beeinflußt ist.

Das hohe Lied des Paulus von der Liebe (I. Kor. 13) hat nach zwei Seiten zu Bedenken Anlaß gegeben. Treffliche Exegeten erklärten nicht verstehen zu können, in welchem Zusammenhang es mit seiner Umgebung, dem Abschnitt über die πνευματικά (die Geistesgaben), stehe, und befremdlich war für

jeden, daß am Schluß statt der Liebe, von der allein die Rede gewesen war, plötzlich eine Dreiheit πίςτις, ἐλπίς, ἀγάπη erscheint und durch den die Zahl betonenden Zusatz τὰ τρία ταῦτα (nur diese drei, und zugleich: diese bekannten drei) hervorgehoben wird. Eine Formel — es ist die einzige in den sicher paulinischen Briefen — mußte hier offenbar zugrunde liegen, aber warum sie angeführt wird, hat eine Erklärung bisher noch nicht gefunden, so daß Corssen in einer soeben beginnenden Artikelserie im Sokrates 1919 S. 18ff. ohne Rücksicht auf τὰ τρία ταῦτα den Formelcharakter bestreitet. Vielleicht könnte man als dritte Aporie hinzufügen: ganz ohne Veranlassung scheint Paulus in der Mitte von der Liebe zu den Geistesgaben (προφητεῖαι, γλῶccαι, γνῶcις) abzuschweifen. Sie werden nach ihm vergehen, wie alles Stückwerk, wenn das Vollkommene erscheint; dagegen bleiben (μένει) πίςτις, ἐλπίς, ἀγάπη. Das konnte für unbefangene Deutung nur heißen: sie bleiben auch im Jenseits, und schon diese Behauptung ist für die beiden ersten so wunderbar, zumal nach anderen Äußerungen des Paulus (Röm. 8, 24; II. Kor. 5, 7), daß er sie hier notwendig anders als sonst, nämlich als Teile unseres Wesens auffassen muß. Unter den vergänglichen πνευματικά werden γλῶccαι und προφητεῖαι nur kurz angeführt, damit Paulus in längerer, kunstvoller Argumentation beweisen kann, daß die γνῶcις θεοῦ im Jenseits aufhört, weil sie Stückwerk und nur ein Schauen δι' ἐcόπτρου ἐν αἰνίγματι ist. Eine Erklärung, die nur sagt, 'von diesem Punkte seiner Ausführung an steigt dem Apostel das Erkenntnisproblem auf und läßt ihn bis zum Schluß nicht los', ohne uns zu verraten, wie Paulus hier überhaupt auf das 'Erkenntnisproblem' kommen kann und was er damit bezweckt, setzt im Grunde nur einen modernen unzutreffenden Ausdruck für den antiken und treffenden, ohne irgend etwas aufzuklären. Gehen wir von dem Zusammenhang aus, so ist eine planmäßige Polemik gegen die Überschätzung der πνευματικά und besonders der γνῶcις in Kap. 12 bis 14 unverkennbar. Paulus hat schon früher angedeutet, daß die Korinther auf die Gabe der γνῶcις besonders stolz sind

und die Bruderliebe darüber vergessen (8, 1 ff.). Er will jetzt (Kap. 12 ff.) das Streben nach den πνευματικά nicht tadeln, mahnt aber sie nicht zu überschätzen. Trotz der Verschiedenheit der Gaben (χαρίσματα) bilden alle Gemeindeglieder einen Leib, den Gott zusammenfügt. Wir wissen nicht, wen er am höchsten schätzt. Das προτιμᾶν, die *dignatio*, wird zunächst nur angezweifelt. Die Gaben (Prophetie, Wunderkraft, Zungenreden) sind des Ganzen halber da und nach dem zu beurteilen, was sie für das Ganze leisten und bedeuten; sie geben dem einzelnen nicht den innern und 'bleibenden' Wert. Zu dem weiß Paulus einen höheren Weg und zeigt ihn in dem hohen Lied auf die Liebe. Dann kehrt er mit der Mahnung 'also strebt wohl nach den πνευματικά, aber eifert vor allem der Liebe nach' noch einmal zu den χαρίσματα zurück; von den beiden, die in Kap. 13 nur kurz erwähnt sind, ist das von den Korinthern über alles geschätzte Zungenreden also das weitaus kleinere, weil es nicht den Brüdern dient, die Prophetie das höhere. Auf die γνῶσις geht er überhaupt nicht mehr ein; sie ist auch vorher nur in 12,8 erwähnt und offenbar in Kap. 13 innerhalb des Hymnus auf die Liebe erledigt. Die Notwendigkeit dieses Kapitels für den Zusammenhang ist klar, nicht dagegen, warum πίστις und ἐλπίς hier im Gegensatz zur γνῶσις plötzlich mit der ἀγάπη zu einer unlöslichen Einheit verbunden werden. Wohl war die Lösung, sie möchten schon vorher in einer von den Gegnern des Paulus anerkannten und angeführten Formel vereinigt, und zwar auch mit der γνῶσις vereinigt gewesen sein, und Paulus habe nur letztere hier streichen wollen und darum einer viergliedrigen Formel seine nur dreigliedrige entgegenstellen müssen, zunächst nur eine unsichere Vermutung. Ihr Anlaß war, daß sich bei einem späteren heidnischen Autor eine solche viergliedrige Formel wirklich findet, nämlich bei Porphyrios *Ad Marcellam* 24 τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ, πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς. πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τἀληθῆ γνῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέν-

τος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου. ἐλπίσι γὰρ ἀγαθαῖς οἱ ἀγαθοὶ τῶν φαύλων ὑπερέχουσιν. στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τοσαῦτα κεκρατύνθω. Auch Heiden konnten ja πίστις (vgl. oben S. 94), ἔρως oder auch ἀγάπη (vgl. Nachrichten d. Gött. Ges. d. Wissensch. 1917 S. 131), ἀλήθεια oder γνῶσις als Gotteskräfte fassen. Schon vor Porphyrios bietet Clemens Alexandrinus Strom. VII 57, 4 eine diesem so ähnliche Aufzählung καί μοι δοκεῖ πρώτη τις εἶναι μεταβολὴ σωτήριος ἡ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν, δευτέρα δὲ ἡ ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν, ἡ δὲ εἰς ἀγάπην περαιουμένη ἐνθένδε ἤδη φίλον φίλῳ τὸ γινῶσκον τῷ γινωσκομένῳ παρίστησιν, daß wir die gleiche Quelle für beide voraussetzen müssen und es nur fraglich bleibt, ob Clemens sie verkürzt oder Porphyrios sie erweitert hat; weder Clemens (an dieser Stelle) noch Porphyrios läßt sich schon danach aus Paulus oder — wie es Corssen wieder versucht — rein aus sich selbst erklären. Ergänzend trat eine weitere Beobachtung hinzu. Schon Philo bietet in den beiden Schriften *De praemiis et poenis* und *De Abrahamo* ein System von zwei Triaden von Tugenden oder Gotteskräften, eine für den πρακτικὸς βίος, nämlich ἐλπίς, μετάνοια, δικαιοσύνη, eine für den θεωρητικός, nämlich πίστις, χαρά und ὅρασις (bei ihm regelmäßiger Ersatz für γνῶσις, vgl. oben S. 169). Auch hier liegen, wie auch die Einführung der χαρά als Gotteskraft zeigt, hellenistische Einflüsse zugrunde, so daß a priori an der Existenz einer dreigliedrigen oder viergliedrigen hellenistischen Formel schon zur Zeit des Paulus zu zweifeln unberechtigt wäre. In welchem Kreise sie dann zu suchen wäre, wies mir ein gütiger Fingerzeig von J. Geffcken, [der inzwischen in seinem Buch Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums 1920 S. 271 koptisch-gnostische Zeugnisse hinzugefügt hat. Auf die römische Märtyrerin Sophia, deren drei zunächst namenlose Töchter (vgl. Ruinart[2] S. 619) im Osten später Pistis, Elpis, Agape heißen (Dillmann, Sitzungsber. d. Preuß. Akad. 1887, S. 349) verweise ich beiläufig]. Die *Oracula Chaldaica*, eine im wesentlichen von persischer Mystik beeinflußte, von Porphyrios hochgeschätzte Schrift, welche keinerlei christliche Einflüsse auf-

weist, bieten als πηγαία τριάς drei Gotteskräfte: πίστις, ἀλήθεια, ἔρως und preisen sie πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε κυβερνᾶταί τε καὶ ἔστιν. Auch die Hoffnung war erwähnt, ἐλπὶς δὲ τρεφέτω σε πυρίοχος (W. Kroll, Breslauer philol. Abhandl. VII 1, 26 u. 74; Migne, *Patrol.* 122 p. 1152 a). Man braucht nur den Wortlaut des Porphyrios zu vergleichen, um zu sehen, daß damit endgültig jeder Versuch, Porphyrios aus Paulus abzuleiten oder rein aus sich selbst zu erklären, abgeschnitten ist. Nur möchte ich zweifeln, ob die Orakel direkt oder allein benutzt sind; der Ausdruck ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου kann, wie mich Prof. W. Jaeger freundlich belehrt, bei Porphyrios durch eine Erinnerung an Aischylos' Prometheus 536 mit beeinflußt sein: ἡδύ τι θαρσαλέαις τὸν μακρὸν βίον τείνειν ἐλπίσι, φαναῖς ἀλδαίνουσαν θυμὸν ἐν εὐφροσύναις. Ich prüfe zunächst die wenigen orientalischen Urkunden iranischer Mystik, die uns bisher vorliegen. Jenes Berliner soghdische Fragment M. 14, dem ich oben S. 92 die ganz altertümliche Aufzählung der fünf Elemente als Abbilder des 'neuen Menschen' entnahm, scheint unter lauter ähnlichen, sehr alten und vom Christentum ganz unberührten Scheidungen eine Einteilung 'der Religions-δόξα' (des Wesens der Religion?) in Liebe, Glaube, Vollendetsein, Wissen und eine fünfte, leider noch unbestimmbare Eigenschaft oder Kraft zu bieten. Die Fünfteilung entspricht bis zu einem gewissen Grade der Fünfteilung der geistigen 'Glieder' des Lichtgottes im Fihrist (Flügel, Mani S. 86), die Liebe, der Glaube, die Treue, der Edelsinn (arabische Lesung nicht ganz sicher) und die Weisheit. Dies ist also die älteste uns erreichbare iranische Formel. Aus dem Haupttext des manichäischen Sündenbekenntnisses (A. v. Le Coq, Chuastuanift, Abhandl. d. Berliner Akad. 1911 S. 16 Z. 13) ist uns in dem achten Stück eine Aufzählung der Siegel erhalten, die ähnlich ist, aber nur vier nennt: 'Wir glaubten an Zärvan den Gott, an den Sonnen- und Mondgott, an den Gott der Stärke und an die Burχane: auf sie stützten wir uns und wurden Auditores. Die vier lichten Siegel haben wir unsern Herzen aufgesiegelt; eines ist Liebe, das ist das Siegel Zärvans des

Gottes; das andere ist Glaube, das ist das Siegel des Sonnen- und Mondgottes; das dritte ist (Gottes-)Furcht, das ist das Siegel des fünffältiges Gottes (Ormuzd, bzw. Urmensch); das vierte ist weises Wissen, das ist das Siegel der Burχane. Wenn wir, mein Gott, unsere Einsicht und unser Herz von diesen vier Göttern sich abzuwenden veranlaßt haben sollten, wenn wir sie von ihren Plätzen fortgestoßen haben sollten, wenn die Göttersiegel verletzt sein sollten, jetzt, mein Gott, uns von Sünden läuternd flehen wir: Manastar hirza!' Man sieht, hier ist das Siegel des Gottes wie die cφραγίς im hellenistischen Glauben Zeichen, daß der bestimmte Gott Eigentumsrecht an den Menschen hat. Nach der Zahl der Götter richtet sich die Zahl der Siegel. Schon Le Coq, der damals M. 14 noch nicht kannte, vermutete in der zweiten Bearbeitung (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1911: *Dr. Stein's Turkhish Khuastuanift from Tun-Huang* S. 300), die Aufzählung müsse ursprünglich den fünf geistigen 'Gliedern' Gottes im Fihrist entsprochen haben. Seit wir wissen, daß diese Fünfzahl der alten Zahl der Elemente entspricht und in junghellenistischer Zeit auf vier reduziert wurde, ist diese Vermutung sicher und der Hergang klar geworden. Die Vier-Siegel-Lehre gibt die zweitälteste (hellenistische) Gestalt der Formel. Auf Mani geht auch sie nicht zurück. Ihm wird im Fihrist ausdrücklich eine Dreizahl der Siegel zugeschrieben (Flügel S. 95 und 289), und die ganze abendländische Tradition bestätigt das. Ein Zweifel ist unmöglich. Und seltsam: auch jenes Sündenbekenntnis kennt sie neben den vier Siegeln in dem nur in Dr. Steins Exemplar erhaltenen Schluß (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1911 S. 298 Z. 319ff.; er schließt unmittelbar an S. 26 der Berliner Publikation): *On account of the ten Commandments, the seven Alms, the three Seals do we hold the name of Auditores: to act their actions we are unable.* Die Folgerung ist: erst in diesem Stück spricht wieder Mani selbst zu uns; der frühere Abschnitt ist aus einem älteren Ritual übernommen, wie Ähnliches in der mythologischen Lehre der Turfan-Fragmente oft zu beobachten ist (der erste Mensch trägt bald den persischen, bald den jüdischen Namen, dessen

Gebrauch für Mani sicher bezeugt ist, usw.) Die drei Siegel werden immer bezeichnet als *signaculum oris*, *manuum*, *sinus*. Die Formel ist wohl aus dem Jüdischen (Deuteronom. 30, 14 ἔϲτιν ϲου ἐγγὺϲ τὸ ῥῆμα — das Gebot — ϲφόδρα, ἐν τῷ ϲτόματί ϲου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ ϲου καὶ ἐν ταῖϲ χερϲίν ϲου αὐτὸ ποιεῖν) übertragen. Aber ihr entspricht genau eine recht alte persische Einteilung nach Gedanken, Worten und Werken (z. B. Yašt 22); sie zusammen bilden die volle Persönlichkeit (*daēna*, dort Person, nicht Religion), und zum Himmel führen die Seele drei Stationen der guten Gedanken, Worte und Werke, wie zur Hölle die Stationen der bösen Gedanken, Worte und Werke (in den mandäischen Texten sind dafür die sieben Stationen der Laster, d. h. Planeten der Babylonier eingetreten). Im Ardā Virāf c. 2 befähigen drei Weihetrünke die Seele, diese Stationen zu durchschreiten. Sie reinigen sie dafür. Es lag nahe für jede der Seele ein Siegel mitzugeben (tatsächlich wird ihr in den mandäischen Texten in jeder 'das Siegel' abverlangt). Das Siegel bezeugt hier, daß dieser Teil des Menschen für die Sünde verschlossen und rein geblieben ist. Auch in dem manichäischen Sündenbekenntnis folgt nach der Aufzählung der vier Siegel sofort ein Abschnitt über die zehn Gebote, von denen der Mensch drei mit dem Munde, drei mit dem Herzen, drei mit der Hand, eins mit dem ganzen Wesen (der *daēna*) zu halten hat; dieser Abschnitt stammt nach dem Zeugnis des Fihrist von Mani; auf ihn verweist also die Erwähnung der drei Siegel in dem Schluß. Als seltsam erwähne ich noch, daß Philo *De paen.* 183 die Stelle des Deuteronomion zitierend ausdrücklich hinzufügt: nach symbolischer (also pneumatischer) Deutung heiße ϲτόματι, καρδίᾳ καὶ χερϲί nichts anderes als λόγοιϲ καὶ βουλαῖϲ καὶ πράξεϲιν und sogar wiederholend beifügt: λόγου μὲν ϲτόμα ϲύμβολον, καρδία δὲ βουλευμάτων, πράξεων δὲ χεῖρεϲ, ἐν οἷϲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐϲτιν. Daß er das Selbstverständliche so breit ausführt, legt die Vermutung nahe, daß er für die 'mystische' Ausdeutung eine hellenistisch-iranische Quelle benutzt. Vom Christentum erweist sich die iranische Entwicklung, die wir hier verfolgt haben, ganz unberührt.

Auf eine iranische Quelle mußte die Porphyriosstelle zurückgehen; also kann die Bezeichnung στοιχεῖα περὶ τὸν θεόν nicht zufällig von Porphyrios selbst gewählt sein. Er hat also nicht die chaldäischen Orakel benutzt, sondern eine andere hellenistische Quelle, welche eine Vierzahl der stofflichen Elemente wie der geistigen Elemente Gottes annahm; sind sie vereint, so ist der Mensch vergottet. Die Übersetzung des iranischen Textes war nicht besonders glücklich; Porphyrios hätte selbst, wenn er unmittelbar aus dem orientalischen Text geschöpft hätte, vielleicht στοιχεῖα θεοῦ oder θεῖα gesagt, wie auch der Verfasser des Kolosserbriefes (oben S. 122) richtiger wenigstens von μέλη ἐπίγεια (im Gegensatz zu οὐράνια wie bei Paulus) geredet hätte. Aber voll zum Ausdruck bringen kann eine abendländische Sprache die fließenden Vorstellungen orientalischer Mystik überhaupt nicht; kein Wunder, wenn selbst bei gedankenreichen Autoren unbehilfliche Übersetzungen weitergegeben werden.

Das Ergebnis der langen Untersuchung scheint mir nun für Paulus: nichts hindert mehr die Annahme, daß er eine solche Formel wirklich in Korinth schon vorgefunden hat. Daß er ihr früher nicht widersprochen hat, kann nicht befremden. Stehen doch Glaube und Liebe für ihn in noch ganz anderem Sinne als für den hellenistischen προσήλυτος im Mittelpunkt des religiösen Empfindens. Auch die Hoffnung hat er als lebendige Gotteskraft in sich erfahren und hat sie einmal auch, wie sonst andere Vorzüge, neben Glauben und Liebe empfohlen (I. Thess. 1, 3, vgl. 5, 8), freilich ohne damit selbst eine Formel prägen zu wollen. Auf die γνῶσις begründet er selbst gegenüber der Gemeinde sonst seinen Anspruch, aber wie sie ihm nun in dem Unabhängigkeitsstreben der hellenistischen Neuchristen entgegentritt, empfindet er, was ihn von jenen scheidet, und empfindet, daß in ihm selbst doch ganz anders hohe und unvergängliche Gotteskräfte wirken. So führt er seine Sache, indem er in begeistertem und doch planvoll geleitetem Erguß die Liebe preist, die er vorher schon der γνῶσις gegenübergestellt hat und die ihm als Gottes- oder Bruderliebe aus



dem gleichen Ursprung quillt; diese Kraft ist unvergänglich, die Kraft, sich Offenbarungen zu erringen, nur für unser armes Erdenleben bestimmt; wenn er neben ihr noch Glaube und Hoffnung nennt, so erklärt sich das durch die Rücksicht auf die ihm entgegengehaltene Formel und rechtfertigt sich durch das dunkle Empfinden, daß zu den wesenhaften Kräften des καινὸς ἄνθρωπος, des Χριστὸς ἐν ἡμῖν, diese beiden auch noch in ganz anderem Sinn als die γνῶσις gehören; er hat ja eben angedeutet, daß man auch ohne die letztere Christ sein kann. Das ist unhellenistisch und doch echt christlich und echt paulinisch. Nirgends tritt uns der Apostel so nahe als in diesem Kampf gegen den Hellenismus.

Ich habe meine Interpretation des Gedankenzusammenhangs des dreizehnten Kapitels in den Nachrichten d. Gött. Gesellsch. 1916 S. 395ff. ausführlich begründet und die sprachlichen Anstöße in einer anderen, besonders bekannten und gegen die Religionsgeschichtler gerichteten Ausführung (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1911 S. 132ff.) nachgewiesen. Eine Zustimmung aller Nachfolger zu allen Einzelheiten habe ich nie erwartet und wundere mich über neue Deutungsversuche, wie μένει 'kommt nicht zu Falle' nicht. Nur der pathetische Satz 'aus der dumpfen Atmosphäre einer heidnischen Mysterienreligion stammen die heiligen Kräfte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe nicht' bei Corssen befremdet etwas. Soll er bestreiten, daß jene Kräfte auch in heidnischen Religionen eine Rolle spielen, so ist er nachweislich falsch; soll er mir die Behauptung zuschreiben, Paulus habe diese Kräfte und Begriffe aus den Mysterienreligionen in das Christentum übertragen, so stelle ich nur fest, daß ich an den angegriffenen Stellen (Histor. Zeitschr. 1916 S. 191 und Nachr. d. Gött. Ges. 1916 S. 368) mit größtem Nachdruck das Gegenteil ausgesprochen habe. Über die Fassung einer Formel habe ich gesprochen und zu zeigen versucht, wieweit in solchen Dingen Paulus dem hellenistischen Empfinden entgegenkommt, und welche Gegensätze sich ihm daraus notwendig ergeben, Gegensätze, die ihm wie allen in den Bruch zweier Zeiten

gestellten Männern restlos in sich auszugleichen nicht gelungen ist.

Ob Paulus den widerstrebenden Teil der korinthischen Gemeinde wirklich zur Unterwerfung gezwungen hat? Ob, wenn dieser sich aus Furcht vor einer Zauberkraft in dem πνευματικός beugte, die Unterwerfung Dauer und Wert haben konnte? Ich gestehe, daß ich viele Hauptzüge des Bildes, das E. Schwartz (Charakterköpfe aus der antiken Literatur [2]II) von dem Heidenmissionar und Gemeindeleiter Paulus entworfen hat, gern annehme. Seine stärkste Wirkung hierin beruht auf dem, was er aus dem Judentum beibehalten hat. Der πνευματικός allein gründet θίασοι, kaum dauernde Gemeinden und am wenigsten eine Kirche, mag er auch noch so leidenschaftlich danach streben. Auch der Lehrer Paulus ist nicht in dem Maße, wie man manchmal behauptet, Begründer des späteren Christentums. Niemals hätte sonst, als die für die Bildung einer religiösen Tradition notwendige Distanz gewonnen war, die Botschaft von dem irdischen Leben und der Lehre des Stifters derart neben die paulinische γνῶσις treten können. Dennoch bleibt diese neben, ja über der Mystik des letzten Redaktors des vierten Evangeliums für mich die Trägerin des stärksten Einflusses, den der Hellenismus je auf das Christentum geübt hat. An dem Ursprung, nicht im Verlauf liegen seine folgenschwersten Einwirkungen. Hierin hat Bousset recht.

45. (Zu S. 56.) **Blut des Osiris.** Zur Liebe zwingt man einen Menschen, wenn man ihm Blut aus dem sogenannten Herzfinger der linken Hand in Wein zu trinken geben kann, und die Vorstellung des Weines als Blut ist im Zauber allgemein verbreitet. So heißt es in einem demotischen Liebeszauber (Griffith, *The demotic magical papyrus of London and Leiden*, p. 107): *I ame this figure of One Drowned, that testifieth by writing, that resteth on the other side* (?) *here under the great offering-table* (?) *of Abydos; as to which the blood of Osiris bore witness to her* (?) *name of Isis, when it (the blood) was poured into this cup, this wine. Give it, blood of Osiris (that?) he* (?) *gave to Isis to make*

her feel love in her heart for him night and day at any time, there not being time of deficiency. Give it, the blood of N. born of N. to give it to N. born of N. in this cup, this bowl of wine to-day, to cause her to feel a love for him in her heart, the love, that Isis felt for Osiris, when she was seeking after him everywhere, let N. the daughter of N. feel it, she seeking after N. the son of N. everywhere; the longing that Isis felt for Horus of Edfu let N. born of N. feel it, she loving him, mad after him, inflamed by him, seeking him everywhere, there being a flame of fire in her heart in her moment of not seeing him. Der Ertränkte ist Osiris, der nach dem Glauben der Spätzeit 'drei Tage und drei Nächte' in den Fluten des Stromes gewesen ist, ehe er wieder belebt ward (vgl. Griffith, Zeitschrift f. d. ägyptische Sprache XLVI S. 132 *Herodotus II 90, Apotheosis by Drowning* und jetzt U. Wilcken, Jahrbuch d. K. Deutschen Archäol. Institutes XXXII 1917 S. 220). — Demselben Zauberbrauch dient ein griechischer Zauberspruch, Wessely, Denkschr. d. K. K. Akad. 1893 S. 44, Z. 709; Kenyon, Greek Pap. I S. 105: λόγος λεγόμενος εἰς τὸ ποτήριον. λέγε ἑπτάκις· cὺ εἶ οἶνος ⟨καὶ⟩ οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς. cὺ εἶ οἶνος ⟨καὶ⟩ οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλὰ τὰ cπλάγχνα τοῦ Ὀcίρεως, τὰ cπλάγχνα τοῦ Ἰαώ ... ἐφ' ἧς ὥρας ἐὰν καταβῇ τόδ' εἰς τὰ cπλάγχνα τῆς δεῖνα, φιληcάτω με τὸν δεῖνα τὸν ἅπαντα τῆς ζωῆς αὐτῆς χρόνον. Freilich gibt die Folklore hier wie überall zunächst nur unsichere Andeutungen, nach welcher Seite wir etwa unsere Untersuchung richten können.

46. (Zu S. 58.) **Der Duft der Gnosis und die Kunstsprache des Gnostizismus.** Die Paulusstelle lautet (II. Kor. 2, 14): τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριcτῷ καὶ τὴν ὀcμὴν τῆς γνώcεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ, ὅτι Χριcτοῦ εὐωδία ἐcμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς cωζομένοις καὶ ἐν τοῖc ἀπολλυμένοις, οἷς μὲν ὀcμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὀcμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν. καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός; οὐ γάρ ἐcμεν ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινείας, ἀλλ' ὡς ἐκ θεοῦ κατενώπιον τοῦ θεοῦ ἐν Χριcτῷ λαλοῦμεν. Das Bild, für welches

der Gedanke an den Triumph vollständig ausscheidet (vgl. Wissowa bei Lietzmann), gestaltet sich allmählich um; zunächst ist der Duft nur als Träger und Vermittler der γνῶσις gedacht; die γνῶσις ist dabei zugleich unser Dankopfer an Gott, wie in dem Hermetischen Gebet oben S. 137; im zweiten Teil ist der Duft (und sein Träger) das φάρμακον τῆς ἀθανασίας, das Heilmittel, die Salbe (der Gedanke ist hellenistisch, doch auch in den Talmud übergegangen, vgl. die Kommentare). An das φάρμακον schließt der Gedanke, daß dasselbe Mittel den einen Leben, den andern Tod bringt. Der Übergang von dem ersten, einfachen Begriff εὐωδία zu dem zweiten φάρμακον ist an sich nicht schwer: der Duft aus dem Leben ist notwendig ein lebenbringender Hauch. Der Schluß zeigt, daß Paulus das Bild für das κήρυγμα, die pneumatische Rede im wahrsten und vollsten Sinne, gebraucht (er häuft die Worte ἐκ θεοῦ κατενώπιον τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ).

Die beiden Bilder kehren in der gleichen Verbindung und gleichen Verwendung noch öfter wieder. In einem ganz aus paulinischen Erinnerungen zusammengesetzten, man möchte fast sagen zusammengestoppelten Erguß mahnt Ignatius die Epheser (c. 15 ff.) sich an die reine Lehre zu halten und vor der κακὴ διδασκαλία zu hüten. Er beginnt ὁ λόγον Ἰησοῦ κεκτημένος ἀληθῶς δύναται καὶ τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ ἀκούειν, ἵνα τέλειος ᾖ ..... πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν ὁ θεὸς ἡμῶν, ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν, ἐξ ὧν δικαίως ἀγαπῶμεν αὐτόν. μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου· οἱ οἰκοφθόροι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν (er verbindet I. Kor. 3, 16—18 mit 9. 10). εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον, πόσῳ μᾶλλον, ἐάν τις πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη; Er wird materiell (ῥυπαρός) und verfällt dem ewigen Feuer, wie auch jeder, der auf ihn hört. Es folgen die Bilderreden cap. 17. 18: διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος (gemeint kann nur die Salbung zum Χριστός sein; die Salbung des Toten ist selbst nach dem sprachlichen



Ausdruck ausgeschlossen), ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν. μὴ ἀλείφεσθε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μὴ αἰχμαλωτίσῃ ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν. διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός; τί μωρῶς ἀπολλύμεθα ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος; Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὅ ἐστιν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. Ignatius, der schon in den letzten Worten I. Kor. 1, 17ff. οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλ' εὐαγγελίσασθαι benutzt hat, geht mit dem wörtlichen Zitat ποῦ σοφός, ποῦ συζητητής (I. Kor. 1, 20) zu dem Mysterion über, das er zu künden hat: seit der Himmelfahrt Christi hat der neue Aion begonnen. Seine Beschreibung stimmt, wie ich beiläufig bemerke, fast in jedem Zug zu den ältesten Texten des Totenbuchs der Mandäer: unbemerkt von Ruhā und den Sieben (den Archonten) ist der Anthropos zur Erde herabgekommen; wie er sie wieder verläßt, verliert sie das Licht; alles ist erschüttert und birst; Ruhā und die Sieben klagen: das Ende ihrer Herrschaft und der Untergang der Welt ist herbeigekommen. Doch zurück zu den Bilderreden. Der Duft, den Christus mit sich bringt, bringt den Seinen die ἀφθαρσία (ἐκκλησία war nur gesagt des Anschlusses an das Vorausgehende halber, wo der οἶκος θεοῦ die ἐκκλησία ist). Daß sie sich mit ihm salben sollen, wird erst durch die Form des Gegensatzes μὴ ἀλείφεσθε δυσωδίαν angedeutet, und zu ihm wieder sollte eigentlich den Gegensatz bilden λαμβάνετε τὴν γνῶσιν θεοῦ (salbt euch mit der γνῶσις θεοῦ) ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. Es ist schwer, hier nicht daran zu denken, daß Mandā d'Haijē, der Anthropos der Mandäer, γνῶσις θεοῦ heißt. Ausdrücklich wird dann Christus sächlich als τὸ χάρισμα (einschmeichelnd, doch bei näherer Prüfung nicht nötig ist die Konjektur χρῖσμα) bezeichnet; auch die heidnische Mystik nennt ja die γνῶσις das χάρισμα Gottes (oben S. 136). Doch das Bild wechselt von neuem; der seltsame Ausdruck τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, der offenbar nach Paulus I. Kor. 1, 18 ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ gebildet ist, ver-

langt eine Erklärung. An das πνεῦμα λεκτικόν des Zauberpapyrus (oben S. 138) darf man schwerlich denken; aber vorausgegangen ist ja πνέῃ ἀφθαρςίαν, also ist der Duft selbst der Hauch (πνοή oder πνεῦμα), und der Duft bedeutet das κήρυγμα, die ἐπαγγελία oder διδαςκαλία (vgl. bei den Späteren Duft des Kreuzes und Öl des Kreuzes). Daß sie selbst zugleich ςωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος genannt wird, kann nicht mehr befremden; nur die Gleichsetzung von διδαςκαλία und μύρον oder εὐωδία wird, fürchte ich, Widerspruch finden. Und doch ist gerade sie formelhaft. In Hippolyts Bericht über die Naassener lesen wir 102, 14 W. καὶ ἐςμὲν ἐξ ἁπάντων ἀνθρώπων ἡμεῖς Χριςτιανοὶ μόνοι ἐν τῇ τρίτῃ πύλῃ ἀπαρτίζοντες τὸ μυςτήριον (die Taufe in dem himmlischen Euphrat) καὶ χριόμενοι ἐκεῖ ἀλάλῳ χρίςματι, ἐκ κέρατος ὡς Δαβίδ, οὐκ ὀςτρακινοῦ φακοῦ, φηςίν, ὡς ὁ Σαούλ und 83, 5 ἡ γὰρ ἐπαγγελία τοῦ λουτροῦ οὐκ ἄλλη τίς ἐςτι κατ' αὐτούς, ἢ τὸ εἰςαγαγεῖν εἰς τὴν ἀμάραντον ἡδονὴν τὸν λουόμενον κατ' αὐτοὺς ζῶντι ὕδατι καὶ χριόμενον ἀλάλῳ χρίςματι. Ein ἄλαλον χρῖςμα kann nur eine Belehrung ohne Worte sein; auf Gott ist übertragen, was oft vom Menschen gesagt ist, dessen heiligstes Reden zu Gott die θεία ςιγή ist (vgl. bei Ignatius oben τῆς ἡςυχίας αὐτοῦ ἀκούειν und zu ἡςυχία für ςιγή denselben Eph. 19, 1; ein πνεῦμα ἄλαλον ist bekanntlich etwas ganz anderes). Erst jetzt halte ich die Zusammenhänge der Ignatiusstelle für klar und erwähne nur beiläufig, daß, wenn er den Ephesern verheißt καὶ φανήςεται πρὸ προςώπου ἡμῶν, die Thomasakten (cap. 27 p. 142 Bonnet) ein Mysterium schildern, bei dem die Salbung wirklich, und zwar unmittelbar nach der Taufe, vollzogen wird (eine Handschrift hat sogar die Bezeichnung χρῖςμα bewahrt); ihre Wirkung ist, daß die Täuflinge den Gott sehen, und zwar als Jüngling mit der brennenden Fackel in der Hand, wie der Sonnengott (Mithras) in den Mysterien des Apuleius dargestellt wird. Freilich ist auch hier damit die lehrhafte Rede verbunden, die Bousset (Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch. 1917 S. 1 u. 8) trefflich erklärt hat; nur hätte er ihre Grundlage nicht als manichäisch bezeichnen dürfen, sondern als von Mani

nur übernommene ältere iranische Epiklese (daß Christus in der Bearbeitung τὸ χάρισμα τὸ ὕψιστον genannt und der γνῶσις gleichgesetzt wird, ἡ τὰ μυστήρια ἀποκαλύπτουσα τὰ ἀπόκρυφα, erwähne ich wegen Ignatius). Auch in der Hermetik bewirkt immer die Lehre und besonders das Gebet die volle Schau Gottes. Für die Manichäer ist später Jesus der, welcher die γνῶσις bringt, zugleich freilich der Mondgott.

Ich nehme, ehe ich die Folgerungen ziehe, noch eine dritte Rätselstelle hinzu, I. Joh. 2, 20ff. Der Verfasser mahnt: das Ende der Zeiten ist gekommen: schon naht der Antichrist und gibt es viele Antichristen; von uns sind sie ausgegangen, aber sie gehörten nicht zu uns: καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου καὶ οἴδατε πάντα. οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. τίς ἐστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι 'Ιησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει. ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἐν ὑμῖν μενέτω. ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία, ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς. καὶ ὑμεῖς τὸ χρῖσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, μενεῖ ἐν ὑμῖν καὶ οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς, ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μενεῖτε ἐν αὐτῷ. Das χρῖσμα vermittelt die volle γνῶσις, wird aber dabei sprachlich und sachlich gleichgesetzt dem ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς. Aber zugleich scheint es als die Person des Verkünders gefaßt, er ist ja der Logos: auf Ev. Joh. 15, 4ff. wird fühlbar Bezug genommen μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν, ja, wenn ich richtig empfinde, auch auf 14, 6ff. ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή, wo Christus ja auch als die γνῶσις bezeichnet wird. Es ist willkürlich hier χρῖσμα als πνεῦμα zu fassen und an die alte Prophetenweihe zu denken, und es ver-

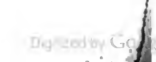
dirbt den Sinn der ganzen Stelle, wenn wir an ein kultlich durchgeführtes Sakrament denken. Die formelhafte Gleichsetzung der Verkündigung bei der Taufe mit dem χρῖcμα erklärt die Stelle restlos, und der Vergleich mit Ignatius sichert die Deutung bis in die Einzelzüge (auch Paulus II. Kor. 1, 21 ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς cὺν ὑμῖν εἰς Χριcτὸν καὶ χρίcας ἡμᾶς θεός, ὁ καὶ cφραγιcάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν verträgt diese Erklärung vielleicht besser als die Erklärung des χρῖcμα als πνεῦμα, doch ist der Ausdruck ganz unbildlich geworden).

Die drei Stellen, die sich gegenseitig erläutern, zeigen eine eigentümliche Entwicklung des Stils pneumatischer Rede. Wohl ist für uns schon die erste (II. Kor. 2, 14) befremdlich; daß das Bild sich beständig wandelt, zeigt, daß Paulus nicht von dem Gedanken ausgeht und erst später für ihn die bildliche Form sucht: nein, er denkt von Anfang an bildhaft und setzt voraus, daß seine Leser ebenso denken können; so gestaltet sich das Bild zugleich mit dem Gedanken um. Ganz anders Ignatius; er verwendet offenbar ein festes stilistisches Mittel der pneumatischen Rede. Sie verlangt die schwer verständlichen allegorischen Bezeichnungen (vgl. τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ cταυροῦ) und hat eine feste Typologie. Es ist eine Art sakraler Glossensprache, die dem Hörer beständig Aufgaben stellt und von dem Ungläubigen nicht verstanden werden soll, das echte Gegenbild zu der allegorischen, bzw. pneumatischen Exegese, ja eigentlich nur eine Folgerung aus ihr: spricht in der heiligen Überlieferung das πνεῦμα beständig in Allegorien, die nur der Begnadete versteht, so muß es der πνευματικός, um sich zu beglaubigen, auch. Die Kultsprache und der Zauber vieler Völker bieten Ähnliches. Weil das Horusauge in dem bestimmten Mythos das kostbare Opfer ist, heißt später im Kult jede wertvolle Opfergabe Horusauge, ohne daß man an den Mythos mehr denkt; oder die bildliche Darstellung z. B. der Sonne gibt den Ausdruck für die geheimnisvolle mythologische Erzählung im Zauber: κάνθαρος ὁ πτεροφυὴς ἀπεκεφαλίcθη (Dieterich, Jahrb. f. Phil. Supplem. XVI S. 796); oder Symbol und Deutung

fließen ineinander, wie in der mandäischen Erzählung vom weißen Aar (Johannesbuch c. 73). Besonders das Gebet, der eigentlich pneumatische Teil, liebt rasche Übergänge von einem Bild zum andern, zunächst in den Epiklesen, dann auch in der Ausführung; ist Gott dem Mandäer der Pflanzer und der Bauherr, so werden beide Bilder leicht durcheinandergehen, je nachdem der Gedanke des Betenden sich wendet. Die zunächst individuelle Schöpfung erstarrt dann, besonders in orientalischen Religionen, leicht zur Formel; hat sie sich in der Prophetenrede zur kunstvoll ausgeführten Allegorie umgestaltet (wie bei Ezechiel), so wird diese Allegorie nun traditionelles Gut und überträgt sich von einem Stoff auf den andern und von einer Religion in die andere (man denke an den Hirten des Hermas). Anders, aber doch ähnlich ist offenbar die Ausbildung der alchemistischen Geheimsprache. Auch hier ist der Übergang von der individuellen Schöpfung zur Formel leicht zu verfolgen. Aus den in alten Schriften angeführten Mythen und den erklärenden Glossen dazu werden Formeln, d. h. Decknamen. Allgemein durchgesetzt hat sich das Weltei (ᾠόν) und seine Teile; seltener bleiben sicher δράκοντος χολή (Berthelot in dem alchemistischen Lexikon 6, 23, vgl. 15, 8, aus dem Mythos vom Drachenkampf, den ich in der Festschrift für Fr. C. Andreas erläutert habe), πηλὸς Ἡφαίστου (Berthelot 13, 2), Ὄσιρις (12, 9), ἀετίτης λίθος (5, 20), Ἡλίου χαῖται (7, 19). Andere stammen aus alten Opfervorschriften, die 'pneumatisch' mißdeutet wurden (γάλα βοὸς μελαίνης 6, 15, θαλλοὶ φοινίκων 8, 6). Die Formeln der alten Rätselsprache wirken mit ein (λίθος ὁ οὐ λίθος). Am beliebtesten ist die leicht erkennbare Umdeutung wirklicher Mysterien (ἱερὸς γάμος, Erneuerung, Wiedergeburt, Totenerweckung), für welche die von mir in den Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissenschaften Gött. 1919 S. 1 ff. veröffentlichte Schrift (vgl. die Proben oben S. 165) lehrreiche Beispiele bietet. Eine ähnliche Entwicklung von der individuellen Bildung zur Formel macht die Sprache der Gnosis durch; für eine Formel wie ἄλαλον χρῖσμα müssen wir uns die Deutung wie für δράκοντος χολή suchen. Nur sind die Hilfsmittel dafür reicher.

In dieser Art künstlicher Sprache möchte Ignatius reden, wenn er den συμμύσται Παύλου beweisen will, daß er durch das beginnende Martyrium Pneumatiker, also der wahre Gnostiker, und Παύλου μύστης geworden ist: Paulus gibt ihm die Grundlage, aber er schafft noch neu; nur bleibt seine Imitation mühsam und erquält, vor allem gedankenarm. Der Verfasser des ersten Johannesbriefes steht zu dem Evangelium des Johannes wie Ignatius in diesem Abschnitt zu Paulus. Die Formelsprache ist daher für ihn noch fester, aber freilich auch einfacher. Für ihre Deutung muß man sich an Kennworte halten, wie z. B. für 3, 9 σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει an den Begriff μένει ἐν ὑμῖν. Das σπέρμα θεοῦ ist hellenistisch auch die ζωή (z. B. Corp. Herm. XIV 10), und diese für ihn wieder Jesus oder das Göttliche in uns, der λόγος τῆς ζωῆς (1, 1). Ich glaube gern, daß er ohne viel Nachdenken über den bildlichen Ausdruck ihn verwendet wie der Alchemist seine γρῖφοι, und stelle diese meine Deutung der sprachwidrigen Erklärung in den Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1915 S. 541 gegenüber. Für Paulus ist weder ein bestimmtes stilistisches Streben fühlbar noch irgendein Formelzwang. Allerdings benutzt er für seine Bilder hellenistische Mysterienanschauungen, aber er schafft frei. Zu diesem sachlichen Teil nur noch wenige Worte.

In der iranischen Überlieferung vollzieht man die Erweckung des schlafenden, weil in die Materie versenkten Gottes Ἄνθρωπος entweder durch den kurzen zauberkräftigen Spruch (Zarathustra) oder durch die ausführliche Belehrung (ein langes κήρυγμα, wie in dem manichäischen Liede) oder dadurch, daß der göttliche Bote ihn den Duft des Lebens riechen läßt und hierzu ein Mittel verwendet (Theoder bar Khôni). Der Erweckung entspricht immer die Wiederbelebung des toten Gottes. Dennoch wird die eigentliche Kulthandlung bei ihr etwas andere Züge annehmen müssen als die Darstellung der Erweckung im Wort. Wir haben die Beschreibung einer solchen Kulthandlung aus den phrygischen Mysterien bei Firmicus Maternus *De errore prof. rel.* c. 22 ff. Sie ist ursprünglich ähnlich der Zusammenfügung der Glieder des toten (d. h. in der Nacht



schlafenden, ja gestorbenen) Gottes im ägyptischen Tageskult (Morin, *Cult divin journalier en Égypte, Annales du Musée Guimet* XIV 70 ff.). Der Totenkult wird an manchen Orten Ähnliches gekannt haben. Neu hinzugetreten scheint, als diese Kulthandlung zum Mysterium in unserem Sinne wurde, der Zug, daß mit der Salbe, die man bei der Wiederbelebung des Gottes verwendete (dem φάρμακον τῆς ἀθανασίας, vgl. Diodor I 25, Griffith, *Demotic magical papyrus* p. 131, 133 und die aus dem Aramäischen übersetzte alchemistische Schrift oben S. 165), auch die anwesenden Mysten gesalbt werden, um Anteil an dem Geschick ihres Gottes zu erhalten. Eine kurze Verkündigung wird dabei gesprochen. Hält man sich die notwendigen Unterschiede gegenwärtig, so kann auch diese Kulthandlung uns in das Verständnis des Pauluswortes einführen. Die Beschreibung lautet: *nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur. deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur. tunc a sacerdote omnium qui flebant, fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat:* θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. *quid miseros hortaris ⟨ut⟩ gaudeant, quid deceptos homines laetari conpellis? . . . . . idolum sepelis, idolum plangis, idolum de sepultura proferis, et miser, cum haec feceris, gaudes. tu deum tuum liberas, tu iacentia lapidis membra conponis, tu insensibile corrigis saxum. tibi agat gratias deus tuus, te paribus remuneret donis, te sui velit esse participem: sic moriaris, ut moritur, sic vivas, ut vivit. nam quod olore perunguentur fauces . . . . . unguentum hoc reserva mortuis, reserva morituris . . . . . . aliud est unguentum, quod deus pater unico tradidit filio, quod filius credentibus divina numinis sui maiestate largitur. Christi unguentum inmortali conpositione conficitur et spiritalibus pigmentorum odoribus temperatur. hoc unguentum a mortalibus laqueis putres hominum artus exuit, ut sepulto primo homine ex eodem statim homine homo alius felicius nascatur.* Firmicus kennt I. Joh. 2, 18 ff. und deutet es nur etwas um. Das πνευματικὸν χρῖσμα des christlichen Glaubens gibt die wahre innere Auferstehung, das σωματικὸν χρῖσμα des Attisglaubens höchstens die ἀφθαρσία σώματος,

aber zugleich das ewige Verderben. Durch diese Pointe, die allerdings erst Firmicus hereinbringt, scheidet sich der Gedanke stark von dem paulinischen. Dennoch kann auch die von Firmicus gebotene anschauliche Schilderung der Kulthandlung uns die Voraussetzungen für die Bildersprache des Apostels anschaulich machen und dadurch zu ihrem Verständnis beitragen.

47. (Zu S. 61.) **Das Doppelempfinden in der Romantik.** Was ich mit dem Vergleiche meine, kann am besten vielleicht der inhaltsreiche Aufsatz von P. Hensel, Frankfurter Zeitung 1907 No. 130 I, Das Schauerliche bei E. Th. A. Hoffmann, zur Anschauung bringen. Er verlegt in den Zeitpunkt von Hoffmanns Übersiedelung nach Berlin eine wesentliche Weiterbildung in der Verwendung des Wunderbaren und im Empfinden Hoffmanns. 'Die frühere Trennung der Wirklichkeit in räumlich getrennte Bezirke des Gewöhnlichen und Wunderbaren hat aufgehört. Die beiden Wirklichkeiten sind durcheinander geschoben, und bald die eine, bald die andere erfaßt den Menschen, der auf diese Weise ... ein Bürger zweier Welten ist... Der Student Anselmus weiß sehr wohl, daß er in einem Kristallflacon eingepresst neben anderen Leidensgenossen auf einem Regal in der Studierstube des Archivarius Lindenhorst steht, seine Genossen im Unglück dagegen spotten über ihn, der, auf der Elbbrücke stehend, klägliche Seufzer ausstößt, und lassen es sich mit den Speziestalern des Archivarius im Linkeschen Bade wohl sein.' So ist Lindenhorst selbst der Geisterkönig, aber mit ebensoviel Wirklichkeit doch auch wieder nichts mehr und nichts weniger als der geheime Archivar, der pflichttreue Beamte, an dem Rektor Paulmann und Konsorten außer ein wenig Überspanntheit nichts Besonderes merken. Als Kinder führen wir alle ein derartiges Doppelleben und haben die Fähigkeit, uns die Wirklichkeit beständig zum Wunder zu machen. Aber nur wenigen erhält sie sich noch in der Jünglingszeit und zeigt dann ihre Kraft vor allem an dem Liebenden. Länger genießen Dichter und Künstler jene Steigerung

ihres Wesens ins Geniale. Die Mehrzahl auch der früher Begnadeten vergißt ihre Liebe zur grünen Schlange, verliert ihr Heimatrecht im Dschinnistan, dem Reich der Wunder, und kommt eben in die großen Kristallflaschen, wo sie sich sehr behaglich fühlt. Die aber, welche sich nicht vertreiben lassen und ihr Leben lang mit den großen, erstaunten Kinderaugen in die Welt blicken, die Künstler, wecken mit dem, was sie von der Welt, in der sie leben, zu künden haben, den andern die Erinnerung, daß auch sie einmal in jener Welt heimisch waren. Wie hierbei im Grunde persönlichstes Erleben und Empfinden Hoffmanns bedingt, daß er auch die Begünstigten selbst als 'Zwittergeschöpfe' schildert, und wie die zwei Seiten seines Wesens es mit sich bringen, daß er, der musterhaft pflichttreue und eifrige Beamte, nur abends von den Geistern des Weines und der Unterhaltung in sein eigentliches Reich fortgetragen gewissermaßen das Amtshabit von seiner Seele streifen und als der Geisterkönig, der er nach der andern Seite seines Wesens ist, unter den verwandten Geistern erscheinen will, und wie in dieser Lösung des Problems, eine Gleichung zu finden zwischen dem eigenen Ich und der Welt, der Dualismus zwischen ihnen nicht überwunden, sondern in das Ich selber hineingetragen ist, wäre lohnend zu verfolgen. Gerade weil er auf einen Ausgleich verzichtet, kann Hoffmann jenen zweiten Teil seines Ich ins Übermenschliche steigern, und wächst die Autonomie der Phantasie ins Übermaß. Unendlich tiefer als diese Überreizung eines nur ästhetischen Empfindens mußte selbstverständlich in einer Zeit des Druckes und der Unbefriedigung die aufs äußerste gespannte Erregung der religiösen Sehnsucht und Phantasie wirken. Aber auch das schattenhafte Abbild kann uns doch ein wenig zum Verständnis jener allgewaltigen Bewegung verhelfen, die vom Orient in das Abendland übergreift. Vor allem kann es zeigen, wie der Gegensatz eines unscheinbaren Außenlebens und reichen Innenlebens eine derartige Übersteigerung des Empfindens vorbereitet, und kann insofern selbst für das Verständnis einer Persönlichkeit wie Paulus, das wir ja voll nie erreichen werden, dennoch von Nutzen sein.

48. (Zu S. 66.) **Zur Entwicklungsgeschichte des Paulus.** In wundervoller Schärfe hat E. Schwartz in der oben angeführten Darstellung des Paulus hervorgehoben, was für seinen geistigen Horizont das Aufwachsen in der hellenistischen Umwelt und das Denken in der griechischen Weltsprache bedeutet hat. Auf die Einzelheiten und besonders auf den lexikalischen Kreis hinzuweisen, in dem die Sprache des Apostels wurzelt, mußte er dabei unterlassen. Gerade hier liegt für meine Untersuchung das Problem. Ich kann es begreifen, daß, solange man von der Voraussetzung ausging, Paulus müsse die Kenntnis hellenistischer Religionen vor seiner Bekehrung in Tarsos oder Damaskos erworben haben, selbst Dieterichs glänzende Funde in theologischen Kreisen mit äußerster Zurückhaltung aufgenommen wurden. Zwangen sie doch dann fast zu der undenkbaren Annahme, daß er, der gesetzestreue Jude, womöglich in zwei oder drei verschiedene hellenistische Mysterien eingeweiht gewesen sein oder Sprache und Anschauungen ihrer Gemeinden durch persönliche Beziehungen kennen gelernt haben müsse. Das ist anders geworden, wenn die Existenz einer religiösen Erbauungs- und Offenbarungsliteratur für die Mysterienreligionen und damit die Existenz einer 'mystischen Sprache' im Hellenismus bewiesen ist; ihre Bedeutung wird noch mehr zur Empfindung kommen, wenn die Einwirkungen wenigstens der iranischen Religion oder ihrer Sekten auf das späte Judentum klargestellt sein werden.

Ein starker Einfluß ihrer Sprache und Vorstellungsart ist dann, zumal in der Diaspora, wohl begreiflich, und das hierin trotz aller Verschiedenheit doch wieder ähnliche Bild des Philo kann uns zum Verständnis helfen. So zweifle ich nicht, daß jenes gewaltige innere Erlebnis, das in seinen letzten Wirkungen den Apostel von der väterlichen Religion losriß, eine Vorbereitung gehabt hat, die ich hier am besten finden kann, und diese Annahme erklärt mir am leichtesten sein eigentümliches Verhalten in den zwei Jahren einsamen inneren Ringens um die Durchbildung einer neuen Überzeugung. Die Vermutung ist zwar unbeweisbar, aber sehr naheliegend, daß jenes Arabien,

in das er entwich, das zu diesem Reiche gehörige, südlich von Damaskus gelegene Grenzland bedeutet. Daß es neben jüdischen besonders auch iranischen Einflüssen ausgesetzt war, wird sich hoffentlich bald erweisen. Nicht minder wichtig scheint mir die Tatsache, auf deren Bedeutung Heitmüller (Zeitschr. f. neutestam. Wissensch. XIII 1912, S. 320ff.) und Bousset (Kyrios Christos, 1913, S. 92ff.) wieder nachdrücklich hingewiesen haben, daß Paulus in einer hellenistischen Gemeinde zuerst die neue Religion kennen gelernt und in einer solchen sich dann weiter entwickelt hat. Ihre Sprache und ihr Kult mußten auf ihn den Haupteinfluß üben, nicht Kult oder Ausdrucksform der Urgemeinde. Endlich mußte von dem Moment an, wo er sich mit Bewußtsein zur Predigt unter den Ἕλληνες rüstete, auch ein bewußtes Studium ihrer Sprache und Anschauungswelt einsetzen, das dann in dem dauernden Verkehr mit den Gemeinden noch vertieft wurde. Ist es wirklich unbegreiflich, wenn er für die Formen des Gemeindelebens wie der Verkündigung, die sich beide nicht einfach von der Urgemeinde übertragen ließen, sich an vorhandene Vorbilder anschloß? In welchen Kreisen er bei den Heiden zunächst oder doch vielfach Anhänger fand, zeigen die Korintherbriefe und zeigt noch klarer die Apostelgeschichte, deren kulturhistorische Angaben auch der verwerten darf, der gegen die historische Darstellung skeptisch bleibt (19, 19): die Neubekehrten in Ephesos verbrennen die gewaltige Menge ihrer Geheimschriften. Gewiß darf man hervorheben, daß das Christentum von Anfang an jene περίεργα, wie sie dort genannt werden, beseitigen und ersetzen will. Aber Anschauungen und Stimmungen sind nicht sobald beseitigt. Wie stark sie gerade hier von dem Gnostizismus oder Mystizismus beeinflußt sind, zeigt der Epheserbrief, wenn er auch kaum von Paulus ist. Das eine Beispiel könnte genügen, den Versuch, sie wirklich kennen zu lernen, zu rechtfertigen.

Auch wenn wir glauben, daß Paulus dieser religiösen Literatur nichts entnommen hat als die Sprache, einzelne Bilder und wohl auch Begriffe, bedeutet das in Wahrheit schon unendlich viel. Wirken doch Wort und Bild, selbständig geworden, weiter,

neue Vorstellungen weckend, Folgerungen und Rechtfertigungen erzwingend und neue Begriffe allmählich erschaffend. Aber Wort und Bild üben, besonders im religiösen Leben, auch auf den Redenden selbst ihre Wirkung zurück; gerade weil sie sich nie voll mit dem religiösen Gedanken und der religiösen Empfindung decken können, beeinflussen sie bei der Übernahme beide. Mag darum diese rein philologische Arbeit, die ja nicht von Philologen allein geübt zu werden braucht, wenn sie einst wirklich die Geschichte der einzelnen Worte, Bilder und Vorstellungen des Apostels verfolgt und neben dem jüdisch-griechischen Teil einen festen Komplex heidnisch-hellenistischer Begriffe erwiesen hat, doch nur die gewissermaßen greifbare und sinnliche Erscheinung, das σῶμα ψυχικόν der schriftstellerischen Persönlichkeit, festgestellt haben und das σῶμα πνευματικόν, das Innerste des Empfindungslebens, sich dieser Analyse doch entziehen, so gilt doch für unsere Arbeit die Mahnung des Apostels: ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.

Ich habe diese Worte gelassen, wie sie früher geschrieben waren, als ich noch glaubte, daß es sich hauptsächlich um die Sprache — freilich um die Sprache im weitesten Sinne — handle. Ich bekenne freimütig: seit ich mich etwas in die mandäischen und manichäischen Religionsurkunden einzufühlen begonnen habe, vermute ich, daß wir dereinst noch weiter kommen werden. Ich glaube, daß die messianischen und eschatologischen Vorstellungen des späten Judentums sich so stark von der iranischen Anthroposlehre beeinflußt erweisen werden, daß sich deren Einfluß auf die Eschatologie und auch auf die Christologie des Paulus nicht bestreiten lassen wird. Das wäre, wenn eine Untersuchung auf Grund des vollen Materiales es wirklich ergibt, gewiß etwas Großes, aber entscheidend wäre auch das nicht, wenigstens nicht für mein Empfinden. Wer daraufhin leichtfertig nur sagte, Paulus hat die iranische Anthroposlehre entlehnt, übersähe drei grundlegende Unterschiede: dieser Anthropos ist nicht gestorben, und für Paulus steht die Tatsache, daß Christus selbst schuldlos den Verbrechertod er-

litten hat, im Mittelpunkt des religiösen Empfindens; dieser Anthropos hat keine Beziehung zu unserer Sünde, und für Paulus steht die Überzeugung, daß seine Sünde diesen Tod notwendig gemacht hat und er durch diesen Tod von ihr freigekommen ist, in dem Mittelpunkt; endlich dieser Anthropos hat wohl auf Erden gewirkt, ist aufgefahren und wird wiederkommen, aber Christus ist auferstanden von den Toten, und für Paulus steht die Überzeugung, ihn selbst gesehen zu haben, in dem Mittelpunkt. Das ist ihm der eigentliche Inhalt seines κήρυγμα. Die Glut der religiösen Empfindung, die ihn mit seinem Herren verbindet, kann man nur von hier, nicht aber aus dem Dogma vom Anthropos herleiten. Seine Religion bliebe trotz der Entlehnung neu und sein eigen. Auch das Dogma, die Formel, gehört noch zu dem cῶμα ψυχικόν. In der Grundstimmung der Seele weit mehr als in der Formel und Lehre liegt die Individualität und Originalität einer religiösen Persönlichkeit. So kann sie immer nur übernehmen, was in ihr selbst Anknüpfungspunkte findet, ja im Keim schon vorhanden ist, und gestaltet alles, was sie übernimmt, notwendig nach sich selbst um. Wer als entlehnt oder beeinflußt nur gelten lassen will, was in jeder Nuance der Auffassung dasselbe geblieben ist, hebt wie alle Entwicklungsgeschichte so besonders alle Religionsgeschichte auf.

Man hat in neuerer Zeit den seltsamen Versuch gemacht, gerade daraus, daß die Zahl religiöser Grundvorstellungen und Bilder so klein ist, zu folgern, daß sie unabhängig voneinander an den verschiedenen Stellen spontan entstehen. Ich denke, die Religionsgeschichte, welcher die Beobachtung entlehnt ist, hatte mehr Recht zu sagen: nirgends wirkt die Tradition zwingender und nichts ändert sich langsamer und schwerer als jene Grundvorstellungen; selbst die stärkste religiöse Individualität schafft hier kaum neu, sondern vertieft nur die einen oder steigert die Empfindung für sie, während sie andere zurücktreten läßt. Zu einer stärkeren Umbildung wird in der Regel der unmittelbare oder mittelbare Zusammenstoß verschiedener Nationalitäten oder Rassen notwendig sein, und nur Persön-

lichkeiten werden sie bewirken können, deren Stärke zunächst mehr im Gefühlsleben und der Willenskraft als in dem klaren Durchdenken und systematischen Ausgestalten liegt. Setzt eine solche Persönlichkeit sich durch die Gewalt ihrer Empfindung durch, so wird eine spätere Zeit vielleicht einen Ausgleich des Widerstreitenden finden; ihr selbst wird sich der Widerspruch zweier verschiedener Elemente noch kaum lösen können und ihrem äußeren Wirkungsgange daher leicht eine gewisse Tragik anhaften.

Daß eine solche historisch-philologische Betrachtungsweise sich mit jeder religiösen Überzeugung verträgt, welche die Inspiration der Schrift nicht rein wörtlich faßt — κατὰ τὸ cωματικόν würden die Gnostiker sagen —, so gut wie die naturwissenschaftliche Forschung sich mit jedem Gottesglauben vertragen kann, bedarf für Leser, die dem Buch bis hierher treu geblieben sind, wohl keiner Ausführung. Schon diese Andeutungen ihrer letzten Ziele kann ich nur damit rechtfertigen, daß in den letzten zwei Jahrzehnten über Methode und Resultate der philologischen Arbeit an der Religionsgeschichte so viel von Theologen in freundlichem wie auch besonders in feindlichem Sinne gehandelt worden ist, daß wohl auch einmal wieder ein Philologe selbst das Wort ergreifen darf. Möchte sich auch hier die Beobachtung bewähren, daß ehrliche wissenschaftliche Arheit wohl vorübergehend Streit erregen, auf die Länge aber nicht trennen, sondern nur vereinigen kann.

I. Sachregister.

II. Wortverzeichnis.

III. Stellenverzeichnis.

a) Christliche Literatur.

b) Profanliteratur

